Herbert Braun

GERICHTSGEDANKE UND RECHTFERTIGUNGSLEHRE BEI PAULUS

25.975
B738

225.97 J738
Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

C0-AMW-868

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON H. WINDISCH / HEFT 19

GERICHTSGEDANKE UND RECHTFERTIGUNGSLEHRE BEI PAULUS

VON

HERBERT BRAUN
LIC. THEOL.

1 9 3 0

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

225.97 S
B738
90300

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON

D. DR. HANS WINDISCH
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL

HEFT 19

UNION THEOL. SEM.
LIBRARY
NEW YORK

PRINTED IN GERMANY
Druck von Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig

Meinen Eltern

VORWORT.

Das Problem „Gericht und Rechtfertigung“ hat mich sachlich beschäftigt, bevor ich daran dachte, es für die paulinische Theologie einer eingehenderen historischen Untersuchung zu unterziehen; hängt doch von der Art, wie man den Gedanken des sittlich Guten der Rechtfertigungslehre einarbeitet, das wesentliche Verständnis der Rechtfertigungslehre ab. Ein in seinen theologischen Formulierungen ausgeglichener Paulus hat sich als Resultat meiner Untersuchung nicht ergeben; aber wenn, gerade im Vergleich mit dem Spätjudentum, die merkwürdige Polarität von Gericht und Rechtfertigung klar wird, d. h. wenn klar wird, daß die ethisch nicht mehr bedingte Gnade höchstes Ethos ist, dann sehe ich die Aufgabe dieser Untersuchung als erfüllt an.

Zu ehrerbietigem Danke bin ich der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg verpflichtet, welche diese Arbeit als Dissertation angenommen hat; besonderen Dank schulde ich Herrn Geheimrat Professor D. v. Dobschütz, der mir von Anfang an bei meiner Arbeit mit wertvollem Rat, vor allem auch in methodischer Hinsicht, zur Seite stand. Herrn Professor D. Windisch danke ich für die Aufnahme in die „Untersuchungen zum N. T.“; schließlich ist es mir Pflicht und Freude, der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft für ein zweijähriges Forschungsstipendium herzlich zu danken, das mir die Möglichkeit gab, diese Untersuchung in Angriff zu nehmen und durchzuführen.

Halle/Saale, im Januar 1930.

Herbert Braun.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/gerichtsgedankeu0019herb

LITERATURÜBERSICHT.

Für das Griechentum.

L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. 1882.

A. Dieterich: *Νέκυια* 1893.

L. Ruhl: De mortuorum judicio (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten II 2) 1903.

E. Rohde: Psyche[5, 6] 1910.

O. Kern: Die Religion der Griechen 1926.

— Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit. 1927.

Für das A. T. und Judentum.

F. Weber: Jüdische Theologie[2]. 1897.

G. Dalman: Die Worte Jesu. 1898.

H. Cremer: Die paulinische Rechtfertigungslehre. 1899. p. 6—159.

P. Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. 1903.

H. Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. 1905.

G. Hölscher: Die Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. 1922.

E. Meyer: Ursprünge und Anfänge des Christentums II. 1925.

Bousset-Greßmann: Die Religion des Spätjudentums im späthellenistischen Zeitalter[3]. 1926.

G. F. Moore: Judaism. 1927.

Wir zitieren:

den Slavischen Henoch nach Bonwetsch, Texte und Untersuchungen 44, 2; 1922; längere Redaktion,

das Testament Abrahams nach James, Texts and studies II, 2, 1892, Rezension A,

Jesus Sirach nach R. Smend. 1906,

die Psalmen Salomos nach O. von Gebhard. 1895,

die übrige apokryphe und pseudepigraphe Literatur nach Swete's Septuaginta und nach Kautzschs Übersetzung,

die Rabbinen hauptsächlich nach

W. Bacher, Aggada der Tannaiten I 1884. (T. I.)
„ „ „ II 1890. (T. II.)
„ „ pal. Amoräer I 1992. (p. A. I.)
„ „ „ „ II 1896. (p. A. II.)
„ „ „ „ III 1899. (p. A. III.)

Daneben benutzen wir A. Wünsche: Aus Israels Lehrhallen III. 1909,

die Ausgabe des bab. Talmud von L. Goldschmidt,

die neue Mischna-Ausgabe von Beer-Holtzmann und

das Kommentarwerk von Strack-Billerbeck.

Für Paulus.

R. A. Lipsius: Die paulinische Rechtfertigungslehre. 1853.

F. C. Baur: Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845.

— Vorlesungen über N. T-liche Theologie. 1864, herausgegeben von F. F. Baur.

H. Lüdemann: Die Anthropologie des Apostels Paulus. 1872.

F. Fr. Th. L. Ernesti: Die Ethik des Apostels Paulus. 1880.

A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung[3] II. 1890.

O. Pfleiderer: Der Paulinismus[2]. 1890.

C. Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter[2]. 1890.

A. Zahn: Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostels Paulus[2]. 1892.

H. von Soden: Die Ethik des Paulus, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1892. p. 109—145.

E. Grafe: Die paulinische Lehre vom Gesetz[2]. 1893.

R. Kabisch: Die Eschatologie des Paulus. 1893.

Th. Häring: δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus. 1896.

W. Beyschlag: N. T.-liche Theologie[2]. 1896.

E. Teichmann: Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht. 1896.

P. Wernle: Der Christ und die Sünde bei Paulus. 1897.

J. Gottschick: Paulinismus und Reformation, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1897. p. 398—460.

C. Holsten: Das Evangelium des Paulus, Teil II, herausgeg. von P. Mehlhorn. 1898.

H. Cremer: Die paulinische Rechtfertigungslehre . 1899.

P. Feine: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. 1899.

H. Jacoby: N. T-liche Ethik. 1899.

A. Titius: Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit. 1900.

E. von Dobschütz: Die urchristlichen Gemeinden. 1902.

O. Pfleiderer: Urchristentum[2]. 1902.

A. Seeberg: Der Katechismus der Urchristenheit. 1903.

B. Weiß: Biblische Theologie des N. T.[7]. 1903.

— Religion des N. T. 1903.

W. Wrede: Paulus. 1904.

P. Wernle: Die Anfänge unserer Religion[2]. 1904.

C. Clemen: Paulus, sein Leben und Wirken II. 1904.

A. Juncker: Die Ethik des Apostels Paulus. I. 1904.

E. Kühl: Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus. 1904.

W. Lütgert: Die Liebe im N. T. 1905.

E. Weber: Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus. Beiträge z. Förderg. christl. Theol. 1905. IV.

H. Windisch: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. 1908.

G. Klein: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur. 1909.

M. Pohlenz: Vom Zorne Gottes. 1909.

A. Schlatter: Theologie des N. T. Die Lehre der Apostel. 1910.

H. J. Holtzmann: Lehrbuch der N. T-lichen Theologie[2]. 1911.

E. Weber: Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. 1911.

E. von Dobschütz: The most important motives for behaviour in the life of the early Christians, The American Journal of Theology 1911, vol. 15, p. 505—524.

— Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus, Theol. Stud. u. Krit. 1912. p. 38 ff.

O. Moe: Paulus und die evangelische Geschichte. 1912.

G. P. Wetter: Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. 1912.

K. Benz: Die Ethik des Apostels Paulus. 1912.

W. Lütgert: Der Römerbrief als historisches Problem. 1913.

W. Macholz: Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens, Theol. Stud. u. Krit. 1915. I, p. 29—61.

H. Weinel: Paulus, der Mensch und sein Werk[2]. 1915.

A. Pott: Das Hoffen im N. T. in seiner Beziehung zum Glauben. 1915.

J. Weiß: Das Urchristentum, herausgeg. von R. Knopf. 1917.

A. Oepke: Die Missionspredigt des Apostels Paulus. 1920.

P. Feine: Theologie des N. T.[4]. 1922.

W. Mundle: Das religiöse Leben des Apostels Paulus. 1923.

E. Sommerlath: Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 1923.

H. Windisch: Das Problem des paulinischen Imperativs, Z. N. W. 23. 1924. p. 265—281.

A. Deißmann: Paulus[2]. 1925.

E. von Dobschütz: Der Apostel Paulus. I. 1926.

Th. Hoppe: Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus. 1926.

W. Michaelis: Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus. Festgabe für A. Deißmann. 1927.

A. Schlatter: Der Glaube im N. T.[4]. 1927.

F. K. Karner: Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu. 1927.

H. Weinel: Biblische Theologie des N. T.[2]. 1913.

E. Barnikol: Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. 1929.

K. Mittring: Heilswirklichkeit bei Paulus. 1929.

K. Oltmanns: Das Verhältnis von Röm 1, 18—3, 20 zu Röm. 3, 21 ss. Theol. Bl. 1929 Nr. 5.

R. Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. Theol. Bl. 1929 Nr. 6.

Kommentare.

I. Thess. Lueken in Schriften des N. T. 1907.
von Dobschütz 1909.
Dibelius 1925.
II. Thess. Dieselben.

I. Kor. Heinrici[7] 1888.
Bachmann 1905.
Bousset in Schriften des N. T. 1907.
J. Weiß 1910.
Lietzmann[2] 1925.
II. Kor. Bousset in Schriften des N. T. 1907.
Bachmann 1909.
Lietzmann[2] 1923.
Windisch 1924.
Gal. Zahn[2] 1907
Lietzmann[2] 1923.
Röm. Origenes-Rufin, ed. Lommatzsch. 1836.
Luther 1515/16 ed. Ficker[2] 1923.
Calvin, ed. Tholuck 1844.
Tholuck 1856.
Godet, deutsch von E. R. Wunderlich 1881/82.
B. Weiß [7]1886, [9]1899.
Jülicher in Schriften des N. T. 1907.
Zahn 1910.
Kühl 1913.
Lietzmann[3] 1928.
Phil. Haupt[6 (7)] 1902.
Lueken in Schriften des N. T. 1907.
Dibelius[2] 1925.
Lohmeyer 1928.
Kol. Haupt[6 (7)] 1902.
Lueken in Schriften des N. T. 1907.
Dibelius[2] 1927.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

I. Der Befund des bei Paulus vorliegenden Problems im griechischen, alttestamentlich-jüdischen und christlich-außerpaulinischen Schrifttum . . . . . 2—14

II. Die Geschichte des bei Paulus vorliegenden Problems . . 14—31

III. Analyse des paulinischen Gerichtsgedankens unter Vergleich mit der spätjüdischen Theologie . . . . . 32—76

IV. Erörterung einzelner Punkte der Rechtfertigungslehre im Blick auf das Verhältnis zum Gerichtsgedanken . . . . . 76—89

V. Das Verhältnis von Gericht und Rechtfertigung . . . . . 89—98

Sachregister 99

Namensregister 100

Wer heute nach dem Sinn der Aussage „Gott ist die Liebe" fragt, tut eine im Blick auf die gegenwärtige theologische Situation aktuelle Frage. Die dialektische Theologie erhebt Einspruch gegen eine Selbstverständlichkeit der Gnade, bei der Gottes Richterernst und Heiligkeit vergessen werden. Paulus unter diesem Gesichtspunkte zu durchforschen, liegt um so näher, als gerade er ja der Gewährsmann der dialektischen Theologie ist. Dabei fällt nun auf den ersten Blick die Schwierigkeit seiner unsere Frage berührenden Aussagen auf: nicht nur, daß die Klänge von Gottes Zorn neben dem Preis von Gottes Liebe nicht verstummt sind, Paulus formuliert neben der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ausdrücklich Aussagen über ein Gericht, das auf Grund der Taten über alle, Christen wie Nichtchristen, ergehen wird. Diese Schwierigkeit, die sich uns also als Verschiedenheit der Normangabe für das religiöse Verhältnis darstellt, gewinnt an Tiefe bei eingehenderer Analyse des Glaubens[1]. Nicht als zwei verschiedene Leistungen des Menschen stehen sich Glaube und Werke gegenüber; wie sehr diese Deutung sich durch manche Formulierungen bei Paulus nahelegen mag, Paulus will vielmehr in Fragen der Heilserlangung der menschlichen Aktivität die göttliche Aktivität entgegensetzen, zu der der Mensch sich nur empfangend verhalten kann. Wie eint sich mit dieser theozentrischen Haltung, die Gotte alles zuschreibt, die paränetische Verwendung des Gerichtsgedankens, die mit ihrem Entweder-Oder das entscheidende Wort über sein Los dem Menschen anheimzugeben scheint?

---

1 Die hier vorausgesetzte Auffassung des paulinischen Glaubens kann erst weiter unten gegen Einwände sichergestellt werden.

I. DER BEFUND DES BEI PAULUS VORLIEGENDEN PROBLEMS IM GRIECHISCHEN, ALTTESTAMENTLICH-JÜDISCHEN UND CHRISTLICH-AUSSERPAULINISCHEN SCHRIFTTUM.

1. Das Griechentum war nicht der Boden, auf dem dies Problem wachsen konnte.

Zwar weiß man seit den Tagen Hesiods von der immanent wirkenden Gerechtigkeit der Götter im Gegensatz zum naiven Anthropomorphismus[1]; zwar spricht man seit Pindar, homerische Gedanken weiterführend[2], von der Vergeltung in der Unterwelt[3]; zwar nennt Plato, wie Pindar von heiligen Büchern der Orphiker und Pythagoreer abhängig, die Namen der drei bzw. vier Totenrichter und handhabt den Gerichtsgedanken kräftig als paränetisches Motiv[4], denn die Worte des προφήτης im Namen der Lachesis bei der Wahl neuer Lebenslose „αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος“[5] sind bezeichnend für die Gesamtstimmung gegenüber dem Gericht[6]; zwar wirken platonische Gedanken hinweg über die Blütezeit der Stoa und des Epikureïsmus, die beide den Gerichtsgedanken ablehnen, bis in die Zeit einer neuen religiösen Bewegung: Lucian setzt wieder orphischen Gerichtsglauben voraus[7], und Plutarch nimmt in *De sera numinis vindicta* platonisches Gedankengut wieder auf[8] (ganz gleich, ob nur an der einzigartigen Ehrung der Frommen interessiert, wie Ruhl[9] will!); zwar wird der Gerichtsgedanke

---

1 O. Kern, Die Religion der Griechen 1926 p. 279 ss.

2 Homer, Odyssee λ 568—626. 3 Pindar, *carm. olymp.* II 59 s.

4 Gorgias 82 p. 526 D, 81 p. 525 B/C; Phaidon 62 p. 114 C; Menon 14 p. 81 B; cf. auch Plato *epistula* VII (335) bei R. Hercher, *Epistolographi Graeci* p. 510 unten. 5 Republik X 15 p. 617 E.

6 Die mit dem Gerichtsgedanken verbundene, von Paulus und dem Judentum stark abweichende Vorstellungswelt (bei Plato begegnet im Rahmen der Gerichtsaussagen der pythagoreische Wiederverkörperungsgedanke) interessiert uns hier nicht.

7 Lucian Menippus (Necyomantia) cap. 10 ss.; Cataplus cap. 13—23.

8 Der über die Vergeltung durch eigene Anschauung unterwiesene Aridäus ἄπιστόν τινα τοῦ βίου τὴν μεταβολὴν ἐποίησεν. Plutarch *De sera num. vind.* 22 p. 563 D.

9 L. Ruhl, *De mortuorum iudicio* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II 2) 1903 p. 54 (22). cf. auch die unten zitierte Stelle aus Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis.*

in der Paränese alle Grade von der gröbsten Abschreckung bis zum ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον[1], ja bis zur Bitte um gute Gesinnung[2] durchlaufen haben. Aber ganz abgesehen von der losen Verbindung des Gerichtsgedankens mit dem Gottesgedanken (meist richten ja die Totenrichter oder sehr gerechte Menschen oder Halbgötter oder Dike)[3] und von der sicherlich damit zusammenhängenden, oft leise mitschwingenden Skepsis bei den Gerichtsaussagen[4]: es fehlt eben doch die andere Komponente, ohne die jenes bei Paulus beobachtete Problem nicht entstehen kann, es fehlt der Glaube an eine alles wirkende Gnade Gottes. Der Richter staunt, wenn er die schwierigen sittlichen Leistungen der Menschen sieht[5], der Optimismus der Selbstbeurteilung weiß sich auch durch ein etwa bevorstehendes Gericht nicht erschüttert[6]. Wir empfinden es schon als unpaulinisch, wenn Gott und Gericht nur so lose verbunden

---

1 Plato, Menon 14 p. 81 B. Der Gerichtsgedanke ist ein gutes Motiv εἰς φόβον ἀδικίας Jamblich, *Vita Pythagorae* (ed. Kießling 1815) 30, 179 (p. 376).

2 Auf einer Philadelphischen Tempelstele des 1. Jahrhunderts a. C. erfleht man von der Tempelherrin ἀγαθὰς διανοίας zur Erfüllung der Vorschriften, mit der man sich Huld und Gaben der Götter erwirbt. Dittenberger, Sylloge III Nr. 985.

3 Nur gegenüber nackten Seelen sind die Totenrichter zu sachentsprechendem Gericht fähig, Plato Gorgias 79 p. 523 E; und die richtende Dike, der etwas entgangen ist, läßt sich in der Justiz von den Seelen helfen, Plutarch *De sera num. vind.* 22 p. 567 D/E; auch die Götter unterstehen der Beurteilung, wie Plutarch in polemischer Absicht darlegt, *De Stoicorum repugnantiis* 31 p. 1048 E. Ja bei Seneca, *Ad Lucilium* III 26, 5 findet sich nur noch das Selbstgericht! Schon die bei Plato, Protagoras 13 p. 324 B vorliegende Beschränkung des Sinnes der Strafe auf ἀποτροπή ist typisch für die lose Verbindung von Gerichts- und Gottesgedanken.

4 Etwa Plato, Apologie 17 p. 29 B, 27 p. 37 B, 32 p. 40 C-E. Aeschylus, *Suppl.* 220; aber auch in jüngerer Zeit, cf. G. Kaibel, *Epigrammata Graeca* 1878 Nr. 215, 5. **5** Plato, Gorgias 81 p. 526 A, 82 p. 526 C.

6 Starke Selbsteinschätzung bei Erwartung des Gerichts liegt in der platonischen hohen Bewertung der philosophischen Lebenshaltung, Apolog. 33 p. 41 D, Gorgias 82 p. 526 C, Phaidon 13 p. 69 D, im pseudoplatonischen Axiochus p. 371 D/372; Seneca *Ad Lucilium* III 26, 5 (soweit dies Selbstgericht noch Gericht ist!). Man erhofft das Gericht als Strafe für den, der einen geschädigt hat, Diehl, *Anthol. lyric. Graec.* 1925 I p. 93. Plato Nr. 29 (12). Ebenso begegnet dieser Optimismus der Selbstbeurteilung, verbunden mit Skepsis gegenüber dem Gericht: Cicero *tusc. disp.* I 10 V/VI (ed. Dougan 1905); Properz *carm.* V (IV) 11, 45—50 (ed. F. Jacob, Leipzig 1827).

sind[1]; vollends schwer erreichbar aber wird die uns bei Paulus interessierende Problemstellung für das Griechentum, weil der Moralismus kein Bedürfnis zeigt nach einem Wissen um Gottes Gnadenwirksamkeit.

Allerdings sind dem Griechentum religiöse Klänge durchaus nicht fremd. Gerade die Heimat des Gerichtsgedankens, von der aus er in anschaulichster und bildhaftester Weise dem griechischen Volke in die Seele gesenkt wurde, die Lehre der Mysterien, besonders der orphischen, kennt ein lebhaftes Nebeneinander von Ethischem und Religiösem; die Mysten sollen durch die Weihen besser werden[2]. Damit ist dann auch eine Spannung von Religiösem und Ethischem gegeben, ganz gleich, ob man nur den Anteil oder Nichtanteil an der Weihe als entscheidend für das Lebenslos erklärt[3], ob man für religiöse und ethische Lebenshaltung eine Rangordnung in der Seligkeit annimmt[4] oder ob man schließlich, in bewußter Ablehnung reli-

---

1 Statt der Totenrichter, der Dike oder Adrasteia begegnet allerdings Gott als Richter im Fragment eines Komikers bei Pseudo-Justin *De monarchia* 3, 15—19 (cf. Ruhl a. a. O. p. 70 (38)).

2 Man wird das doch wohl gegen Rohde, Psyche 5+6 1910 I p. 312 s. behaupten müssen! Nicht nur Barbaren und Mörder gelten als ausgeschlossen (Isocrates Panegyricus 42 § 157 p. 73 D/E), die *πρόῤῥησις* im Chor der „Frösche" (354—370) von Aristophanes fordert neben Uneingeweihten verschiedene Arten von Frevlern (besonders solche gegen die Öffentlichkeit und das Vaterland) dreimal feierlich auf *ἐξίστασθαι μύσταισι χοροῖς*. Aeschylus bittet bei Aristophanes (Frösche 886 s.) die Demeter *εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων*. Von den Geweihten gilt: *εὐσεβῆ τε διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας* (Aristophanes, Frösche 456 ss.) Die von Orpheus zum unterweltlichen Gastmahl Geleiteten sind *δίκαιοι* (Plato, Republik II 6 p. 363 C/D). Für den ethischen Charakter der Mysterien cf. weiteres bei O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit 1927 p. 30 s.

3 Homerischer Demeterhymnus 484 s. *ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὃς δ' ἄμορος, οὔποθ' ὁμοίως αἶσαν ἔχει; φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρωέντι.* Das Sophokles-Fragment bei Plutarch, *Quomodo adulescens poetas audire debeat* 4 p. 21 s. Ebenso Plato, Phaidon 13 p. 69 C/D, allerdings mit Umdeutung der *βάκχοι* auf die Philosophen; trotz seiner Kritik derer, die durch Weihungen und Sühnemittel die Unterweltsstrafen abzuwenden suchen, Republik II 8 p. 365 E, 366 A/B. Dieselbe Vorstellung liegt dem Bild des Polygnot in der Lesche zu Delphi zu Grunde, von dem Pausanias, *Graeciae descriptio* X 31, 9. 11 berichtet: die Frauen mit zerbrochenen Wasserkrügen, die als *οὐ μεμνημέναι* bezeichnet werden!

4 Isocrates erwähnt im Panegyricus 6 § 28 p. 46 B, daß die Geweihten der Demeter *περὶ τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας* haben. Ebenso Pseudo-Plato, Axiochus p. 371 D *τοῖς μεμνημένοις*

giöser Maßstäbe, nur noch nach der sittlichen Lebenshaltung fragt[1]. Jedoch auch mit dieser Spannung zwischen *μεμνημένοι* und *εὐσεβεῖς* oder *δίκαιοι* haben wir nicht den Standort der paulinischen Problemstellung erreicht: sind doch auch die religiösen Funktionen der Kathartik, wenn man hierauf einmal paulinische Terminologie in freier Weise anwenden darf, *ἔργα νόμου*, d. h. etwas, was der Mensch in religiöser Aktivität der Gottheit darbringt; dieser Leistungscharakter auch der Mysterienfrömmigkeit erhellt klar aus dem ständigen Nebeneinander von religiösen und ethischen Eintrittsbedingungen für die Weihen[2]. Der orphische Wanderprediger, der unter Hinweis auf die Unterweltsstrafen zu strengem Lebenswandel aufruft, Plato mit seiner paränetischen Verwendung des Gerichtsgedankens, die Gerichtspredigt Plutarchs — für sie alle ist der Gerichtsgedanke ein ihrer Gesamtanschauung sich ohne Schwierigkeit einordnender Zug, insofern er das Motiv bildet zu einem Verhalten, das vom Menschen verlangt wird und zu dem er als befähigt gilt. Immerhin darf gerade hier, wo von dem scheinbar so engen Verbundensein von Gerichtspredigt und Voraussetzung menschlicher, zum Guten fähiger Aktivität die Rede ist, die Beobachtung nicht unerwähnt bleiben, die sich noch viel stärker beim Spätjudentum uns aufdrängen wird: die starke paränetische Verwendung sichert den Gerichtsgedanken nicht gegen skeptische Zersetzung[3].

2. Der Übergang vom Boden der griechischen Religion zum A. T. bedeutet zwar einen denkbar starken Stimmungswechsel; gleichwohl begegnen auch im A. T. Gerichts- und Heilsverkündigung nicht oft in der für Paulus eigentümlichen

---

ἐστίν τις προεδρία. Nichts mit der Spannung von Religiösem und Ethischem zu tun zu haben scheint die bei Plato begegnende Scheidung zwischen heilbaren und unheilbaren Sündern.

1 So der Spott des Diogenes aus Sinope, dessen Sympathien dem Agesilaus und Epaminondas gelten gegenüber *εὐτελεῖς τινες μεμνημένοι*. Diog. Laert. VI 2, 39; Plutarch, *Quomodo adulescens poetas audire debeat* 4 p. 21 F.

2 cf. oben p. 4 Anm. 2.

3 Man braucht gar nicht an die Zersetzung des Gerichtsglaubens in der Stoa und bei Epicur zu denken, schon Plato weiß von der Skepsis zu berichten, die weder ganz glaubt noch ganz zweifelt, sondern furchtsam erwägt, ob die *λεγόμενοι μῦθοι* wahr seien, Republik I 5 p. 330 D (cf. oben p. 3 Anm. 4).

Verbundenheit und Spannung. Daß allerdings eine gegenseitige Bezogenheit vorhanden sein muß, lehrt schon ein Blick auf die Terminologie: מִשְׁפָּט und צְדָקָה bezeichnen häufig Gottes helfende und heilschaffende Tätigkeit gegenüber den Bedrängten[1]. Aber das vorexilische Israel kennt den Gerichtsgedanken in mannigfachen Variationen[2], von dem kultische Vergehen strafenden oder eschatologisch am „Tage Jahwes" nur die Nichtisraeliten vernichtenden Jahwe bis zum Rächer des Unrechts und dem Schirmer des Sittlichen bei den Propheten, die von Strafgerichten gerade gegen Israel predigen[3]. Bei den Propheten ist Gott zwar ganz stark als der primär Wirkende gedacht, wie es in der Verstockungs- und Unheilspredigt und in den Heilsweissagungen[4] zu Tage tritt, aber eine wirkliche Spannung zwischen Gericht und Heil des Einzelnen kommt doch nicht zustande wegen der durchgehend herrschenden kollektivistischen Betrachtungsweise[5] und wegen der Beschränkung der Vergeltung auf dieses Leben.

Der seit Ezechiel und dem Exil hervortretende religiöse Individualismus wäre zwar ein günstiger Boden für die Ent-

---

1 cf. A. Ritschl., Rechtfertigung und Versöhnung[3] II 1890 p. 104. Dieser Sprachgebrauch begegnet Hos. 2, 21, Mich. 7, 9, Jer. 10, 24, Deut. 32, 4. 35 s., häufig in Deut.-Jes. und in der Psalmenliteratur, besonders typisch etwa Ps. 69, 28.

2 Wir verzichten, in Beschränkung auf unser Problem, hier wie auch beim Spätjudentum darauf, die Fülle der Gerichtsvorstellungen mit den Fragen nach der Person des Richters, der Art des Gerichts (Kampf oder Urteilsspruch) und dem Zeitpunkt des Gerichts (ob mit Auferstehung verbunden) zur Darstellung zu bringen. Darum ist hier wie auch in den Pseudepigraphen (z. B. in den Psalmen Salomos) und im Rabbinismus bewußt nicht zwischen immanenter und eschatologischer Vergeltung geschieden; uns interessiert die Tatsache richtender Vergeltung in Beziehung zur Heilserlangung, nicht der Zeitpunkt und die Vorstellungsform. Das Folgende will nur eine kurze Skizze der Spannung von Gerichtsgedanken und Heilsgedanken im Judentum bieten; Einzelzüge des Gerichtsgedankens, die für unsere Frage bedeutsam sind, kommen später bei der Analyse der paulinischen Aussagen zur Sprache.

3 cf. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 p. 142 ss.

4 Deren Echtheit kann hier unerörtert bleiben.

5 Der zwischen Gericht und Heil vermittelnde Gedanke eines Läuterungsgerichtes bei Hosea, Amos, Jesaia und Jeremia kommt für uns eben wegen der kollektivistischen Fassung nicht in Betracht, ganz abgesehen von der Frage nach der Echtheit der Stellen.

stehung jener Spannung; ihr Zustandekommen ist aber doch erschwert bei der mehr und mehr zunehmenden Verwandlung des religiösen Verhältnisses in das einer bis ins Einzelne durchgeführten kultischen Reinheit und einer sich ihrer selbst bewußten gesetzlichen Korrektheit — beides eine Haltung, die, als Voraussetzung der Heilserlangung gefaßt, die Möglichkeit der Heilserlangung und damit unsere Aussagen über die Spannung von Gericht und Heil von vornherein grundsätzlich auf das Glied des Volkes der Tora beschränkt. Und hier ist der Mensch der Aktive; gewiß spricht man von Gottes מִשְׁפָּט und צְדָקָה, die als für die Bedrängten richterlich eintretend gedacht sind. Aber schon die Selbstbeurteilung der Frommen ist nicht so eindeutig zu umschreiben, wie es Cremer[1] tut mit der Behauptung, der Gottes richterliche Hilfe Erwartende sei der auf Gott trauende Sünder: neben den Frommen, die sich im Bewußtsein ihrer Sünde auf Gottes helfende Gerechtigkeit verlassen[2], steht der große Kreis derer, denen Gottes Hilfe als etwas bei ihrem frommen Verhalten Selbstverständliches erscheint[3]. Aber auch in der ersten Gruppe, wo wenigstens der Terminologie nach (מִשְׁפָּט = Gnade!) Gerechtigkeit und Heil sich in einer gewissen Verbundenheit und Spannung vorfinden, haben wir nicht die paulinische Problemstellung erreicht; dieselben Frommen, die sich als Sünder bekennen und dabei Gottes helfende Gerechtigkeit erwarten, bitten um Verschonung von Gottes vergeltendem Gericht und Zorn[4], sofern ihnen diese Verschonung nicht im Glauben feststeht[5]. Soweit also von einem Gericht des Einzelnen die Rede ist, empfindet der jüdische Fromme es entweder als helfend und Recht schaffend; oder aber dort, wo man es im Sinne des Beurteiltwerdens nimmt, macht das Bewußtsein, den Anforderungen des Gerichtes kraft der eigenen frommen Haltung vollauf entsprechen zu können, eine Spannung von Gericht und Heil unmöglich; ist schließlich dieser naive Optimismus der Selbstbeurteilung dem Bekenntnis der eigenen Sünde gewichen, so wendet man sich wohl an Gottes

---

1 H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre 1899 p. 47 s.

2 Hos. 2, 21; Micha 7, 9—11; Jer. 10, 24; Ps. 25, 8, 51, 16, 65,6, 69, 29, 85, 3. 14, 99, 4, 103, 17 s., 143, 10—12, öfter im Deutero-Jes.

3 Als Beispiel für viele etwa Ps. 7, 4—9, 17, 3—5, 24, 4s., 26, 1—7, auch besonders Ezechiel.

4 Jer. 10, 24; Ps. 6, 2, 38, 2, 143, 2. 5 Wie in Psalm 103, 10

helfende Gerechtigkeit, hofft aber, dem richtenden Zorn Gottes zu entgehen, man erwartet Heil statt Gericht.

Diese im A. T. mehr andeutungsweise begegnenden Züge erhalten nun im apokryphen und mehr noch im pseudepigraphen Schrifttum, besonders aber im Rabbinismus, einen betonten und ausgesprochenen Charakter, ganz abgesehen davon, daß durch die seit der Wende des 3./2. Jahrhunderts Geltung gewinnende Vorstellung einer Vergeltung nach dem Tode oder eines allgemeinen, mit Totenauferstehung verbundenen Endgerichtes auch die Bedeutungsschwere des Gerichtsgedankens im Rahmen der ganzen Frömmigkeit gewaltig zunimmt.

Der Tenor der Mahnreden im I. Henoch[1], die in den Psalmen Salomos[2] begegnende Versicherung ἐπλήσθην δικαιοσύνης, die bei allem ethischen Pessimismus im IV. Esra[3] und syr. Baruch[4] doch vorausgesetzte Fähigkeit des Menschen zum Leisten des Heilsnotwendigen, — all diese Stimmen[5] nehmen nur das vorweg, was Akiba[6] mit den Worten meint: „Alles wird beobachtet, und die freie Wahl ist gegeben. Mit Güte wird die Welt gerichtet, aber alles nach dem Quantum der Werke," und was Chanina b. Chama[7] um die Wende des 2./3. Jahrhunderts p. C. so formuliert: „Alles steht in Gottes Hand mit Ausnahme der Gottesfurcht." Der Mensch schafft sein Heil; Heils- und Gerichtsaussagen können gar nicht, wie bei Paulus, in Spannung zueinander treten. Und dieser Mensch, der sein Heil schafft, ist der jüdische Gesetzesfromme, allenfalls in der Diasporaliteratur der den Götzendienst ablehnende und die ethischen Grundgedanken des Judentums bejahende Heide. Damit legt sich sofort die Beschränkung des Gerichts auf Israels Feinde und Bedränger nahe, die sich im klassischen Dokument des Pharisäismus, den Psalmen Salomos[8], ebenso

---

1 I. Henoch 94—100, bes. 103, 1ss. 104, 1ss.

2 Ps. Sal. 1, 2s. cf. 2, 32ss., 9, 5. 3 IV. Esra 7, 72s., 127—131, 8, 60.

4 Syr. Baruch 1, 7 cf. 15, 1ss.

5 Diese Ausführung will nicht durch Vollständigkeit dem vorgreifen, was eingehend erst im Kontrast zu Paulus zu Worte kommen soll.

6 Aboth III 19 (Goldschmidt VII 1161).

7 Ber. 33 b, Megilla 25 a, Nidda 16 b, Bacher p. A. I 9. Ähnliches Jehuda (gest. 299 p. C.) für Rab (gest. 247) in Sota 29.

8 Das (immanent gedachte) Gericht an den Sündern ist verschieden von dem an den Frommen Ps. Sal. 13, 7; der Gerechte erfährt nur Züchtigung für seine Unwissenheitssünden, Ps. Sal. 13, 8—10.

deutlich findet wie in den Apokalypsen[1] und im Rabbinismus[2]. Diese Verschiedenheit des göttlichen Verhaltens gegen Juden und Nichtjuden wird von uns aber besonders dort als Parteilichkeit empfunden, wo der jüdische Fromme, in vielleicht mehr undeutlich ahnendem oder aber auch klar ausgesprochenem[3] Bewußtsein um seine Sünde, für sich eine Erleichterung und Abschwächung, wenn nicht gar Ausschaltung der Vergeltung annimmt; indem man, den A. T.-lichen Sprachgebrauch aufgebend, nur noch von Gottes ἔλεος, nicht mehr von seiner δικαιοσύνη das Heil erwartet[4], indem man vom Gnadengericht an Israel spricht[5], indem man bei Israel zeitliche Not und ewige Errettung, bei seinen Feinden bezw. den Heiden zeitliches Glück und ewiges Verderben annimmt[6] oder auch das sündige Israel

---

1 I. Hen. setzt in Bilderreden, Zehnwochenapokalypse und Mahnreden die Mächtigen, Gott Verleugnenden als Gegenstand des Strafgerichts voraus cf. 45, 6, 47, 48, 54, 6, 62, 11 ss., 63, 91, 12 ss., 95, 3. 7, 96, 8, 97, 3, 98, 12, 99, 3. 16, 100, 4, 5. 7 103, 8, 104, 5. Ähnlich syr. Bar. 62, 7, 72—74, 82, 2, 83, 5—7.

2 Der rigorose Eliezer b. Hyrkan (der erste der 5 Schüler Jochanans) nimmt gegen Josua b. Chananja die Heiden von der kommenden Welt aus, Bacher T. I 112; Beth H. V 51, Bacher, T. I 127; Tos. Synh. 13, 2, b. Synh. 105 a, Bacher, T, I 139—143. Wir erwähnen auch Aussprüche, die nicht von der Verschiedenheit des Gerichtsverfahrens handeln, da es uns hier um die Voraussetzung des verschiedenen Ergebnisses bei Heiden und Juden geht. Weiteres cf. Strack - Billerbeck III zu Röm. 2, 11 Nr. 3 p. 81—83.

3 IV. Esra 3, 22, 4, 30. 38, 7, 48. 68 s. 118 s.; syr. Baruch 14, 14 s., 48, 18. 42 s. 47, 84, 10; slav. Henoch 39, 8, 41, 1 s. Gamaliel II. Synh. 81 a, Makkoth 24 a, Bacher T. I 93; Eliezer b. Hyrkanos nach einem Wort Akibas Synh. 101 a, Bacher T. I 126.

4 Das ist fast durchgehender Sprachgebrauch in den Psalmen Salomos (außer 17, 26); Objekt des δικαιοῦν ist Gott, nicht mehr der Sünder, worauf Cremer a. a. O. p. 129 ss. nachdrücklich hinweist. Dasselbe findet sich in der Sap. Sal. 3, 9. 14; 4, 15; 12, 20 s.

5 Sap. Sal. 11, 9 s., IV. Esr. 8, 31—33. 36, 11, 46; syr. Baruch 48, 18, 84, 1—6. 10 s.

6 Ps. Sal. 13, 7—12; syr. Bar. 13, 8—11; Apoc. Abrah. 14 a. E.; Assumpt. Mos. 10, 2 s. 7 s., 12, 11—13; Akiba, Aboth 3, 16; Aboth di R. N. 39 gegen Ismael b. Elischa, (wobei Akiba gegen Ismael schon eine stärkere Unparteilichkeit von Gottes Vergeltung zum Ausdruck bringen will!) Bacher T. I 343. 267; Samuel der Kleine (z. Zt. Gamaliels II.) Schocher tob und Jalkut zu Psalm 94, 15, Bacher T. I 378. Schabbetai (um 260 p. C.) p. Pea I 15c 14, 21b. Ismael b. Elischa, ein Zeitgenosse von Eleazar b. Azaria, Mech. zu 21, 30, Bacher T. I 263.

ganz vom Gericht befreit sein läßt[1], wobei dann Gericht zum Synonym für die Strafe an den Feinden wird[2]; indem man von „Glauben und Werken" das Heil abhängig sein läßt[3], indem man mit der typisch rabbinischen Auflösung der Ethik in Einzelakte die strenge Forderung des totalen Gutseins aufhebt[4], indem man der rechten Tat die schriftgelehrte Beschäftigung mit der Tora überordnet[5]. Hier in diesem Überblick können wir nur andeuten, was nachher bei der Besprechung des Problems bei Paulus im Rahmen kontrastierender Verdeutlichung noch eingehender zu Worte kommen wird. Wir sehen aber, daß im Spätjudentum und Rabbinismus der Heilsgedanke dem Gerichtsgedanken völlig untergeordnet ist infolge eines Gottes Aktivität fast gänzlich überwuchernden menschlichen Aktivismus; oft genug verbindet sich mit diesem Aktivismus die den Ernst des Gerichts antastende Annahme eines Vorranges Israels im Gericht und die die Strenge des Gerichts über Gut und Böse auflösende Atomisierung der Ethik. Erscheinungen, die mit jener optimistischen Wertung der menschlichen Aktivi-

---

1 Eliezer, Sohn Jose des Galiläers, Schocher tob zu Ps. 78, tradiert von Jochanan, Bacher T. II 301. Jehuda b. Simon, ein Amoräer des 4. Jahrhunderts, Schir r. zu 8, 8, tradiert von Azarja, Bacher p. A. III 171. Eleazar aus Modiim (Ende des 1. Jahrhunderts p. C.) Schir r. zu 2, 1 zu Micha 4, 5, Bacher T. I 202.

2 Schon vor dem Rabbinismus begegnet dieser Sprachgebrauch in den Bilderreden, der Wochenapokalypse und den Mahnreden des I. Henoch und in den Psalmen Salomos.

3 IV. Esra 9, 7, 13, 23; syr. Baruch 54, 5.

4 Diese Atomisierung der Ethik im Rabbinismus (cf. Weber, Jüdische Theologie[2], 1897 p. 277—312. Strack-Billerbeck IV p. 3—19, 490—500, 1041/42 Nr. 3g) ist so in die Augen fallend, daß es sich nur lohnt, die Tendenzen auf einheitliche Erfassung des Guten anzuführen (cf. Strack-Billerbeck I p. 907); diese werden von G. F. Moore, (Judaism 1927 II p. 87 s.) stark in den Vordergrund gerückt.

5 Zeigen die Aussprüche Eleazars aus Modiim um 100 p. C. (ohne genaue Einzelbelege bei Bacher T. I 217) und Akibas (Kidd. 40b, Bacher T. I 303) noch das Bewußtsein um die Abzweckung der Lehre aufs Tun, so tritt bei Jehuda I. (Baba batra 8a, Bacher T. II 469), bei Ismael (Wünsche sagt nicht, ob wir an den bekannten Tannaiten Ismael b. Elischa zu denken haben; Midrasch Mischle zu Kapitel XI, Wünsche, Aus Israels Lehrhallen III 1909 p. 12—14), bei Chanina b. Papa, einem Amoräer der 3. Generation, oder bei Simlai (Aboda zara 2a. b. Wünsche a. a. O. p. 16—18) und bei Jochanan, dem Schüler Jehudas I. (Pesach. 113a, Bacher p. A. I 231), der Selbstwert und die hohe Bedeutung des Torastudiums stark hervor.

tät zusammenzubringen sich uns jetzt schon nahelegt. Jedenfalls ist eine Spannung zwischen gottgewirktem Heil und menschlichem Handeln, das vor einem Gericht Gottes bestehen soll und das unter diesem Gesichtspunkte zustande kommt, für das Spätjudentum und den Rabbinismus gar nicht vorhanden: der Fromme schafft selbst seine Gerechtigkeit, die ihm im Gericht bestätigt wird; was eigene und fremde Verdienste fehlen lassen, ergänzt Gott unter deutlich ausgesprochener Erweichung des Rechtsmaßstabes oder unter betont parteilichem Verzicht auf das vergeltende Gericht an den Juden[1]. Der Grundansatz des menschlichen Aktivismus ist unerschüttert geblieben, allerdings um den Preis der Reinheit des Gerichtsgedankens.

3. Nicht so eindeutig liegen diese Dinge in der Lehre Jesu. Die Frage nach unserem Problem begegnet da einer doppelten Schwierigkeit, jedenfalls für eine Darstellung wie diese in engem Rahmen. Denn einmal muß die Quellenfrage (Jesus oder Urgemeinde oder Evangelist) unerörtert bleiben; größer ist noch die andere Schwierigkeit, daß bei Paulus das Problem in dem Nebeneinander der verschiedenen theologischen Aussagen des Apostels sich bereits formuliert vorfindet, in den Synoptikern dagegen durch Zurückgehen hinter die unmittelbar praktischen Aussprüche und Maßnahmen Jesu überhaupt erst theologisch formuliert und erarbeitet werden will.

Denn auf den ersten Blick könnte es scheinen, als wisse Jesus nur von der einen der beiden Gedankenreihen unseres Problems, nur von einem verantwortlichen Verhalten des Menschen, der durch sein Tun über sein Geschick entscheidet und der einst vor Gott (bezw. vor Jesus)[2] über sein Verhalten Rechenschaft ablegen wird. So geht denn auch offensichtlich das Bemühen Karners[3], der vor kurzem über dies Problem gehandelt

---

1 Wir bleiben uns bei diesen generellen Aussagen der Probleme bewußt, die mit dem Vorhandensein anderer, auf Einheitlichkeit und Radikalismus zielender Tendenzen im Rabbinismus gegeben sind; später werden wir mehr im Einzelnen diesen Fragen nachgehen.

2 Die mit dieser Vorstellung zusammenhängenden Fragen gehören nicht in diesen Zusammenhang.

3 F. K. Karner, Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu 1927.

hat, dahin darzutun, wie der Vergeltungsgedanke bei Jesus eine zentrale Stellung einnimmt, allerdings entscheidend gegenüber dem Judentum umgeformt ist im Sinne der Einheit des Ethos, der sittlichen Art des Lohns und unter Bestreitung einer mechanischen Äquivalenz der Vergeltung[1]. Im einzelnen den Gerichtsgedanken in den Synoptikern zu belegen, erübrigt sich; Jesu sittliche Weisungen setzen ihn auf Schritt und Tritt voraus, cf. nur Matth. 5, 25 s., 7, 1. 22, 10, 15, 11, 22. 24, 12, 36. 38—42, 25, 31—46; Marc. 9, 41 mit Parr., Marc. 8, 38 mit Parr.

Aber daneben fehlt die dem paulinischen Rechtfertigungskomplex parallele Gedankenreihe keineswegs so ganz, wie es zunächst scheinen könnte. Jesu Sendung an die Sünder Marc. 2, 17, das Gerettetsein des verlorenen Sohnes und das Verlorensein des braven Luk. 15, 11—32, die Bevorzugung der Unmündigen Matth. 11, 25 und der Zöllner Matth. 21, 28—32 cf. auch Luk. 7, 29, das sind Züge, die, wie Bultmann[2] andeutet, durchaus in die Richtung der paulinischen Rechtfertigungslehre weisen. Nur fehlt eben, wie v. Dobschütz[3] darlegt, bei weitgehender sachlicher Übereinstimmung mit Paulus in Jesu praktisch abgezweckten Worten die theologische Formulierung. Deswegen stellt sich aber doch das gleiche Problem wie bei Paulus; ja, eigentlich noch stärker, weil hier die an des Menschen Verhalten appellierenden Worte viel zahlreicher und rigoroser sind als bei dem Apostel. Karner kann so, obwohl er die Souveränität Gottes in der Setzung des religiösen Verhältnisses betont[4], praktisch doch den Gedanken des göttlichen Heilswirkens durch den der menschlichen Aktivität, mithin durch den Vergeltungsgedanken, begrenzen[5] und in

---

1 Man wird sich zudem kaum des Eindrucks erwehren können, daß Karner Worte wie Matth. 5, 4. 6—7, 7, 1. 2. 7; Luk. 16, 37 s. bei der Bestreitung des Äquivalenzgedankens umbiegt (a. a. O. p. 111), um bei Jesus nicht rabbinische Gedankengänge finden zu müssen; ähnliches a. a. O. p. 48.

2 R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, Theol. Bl. 1929 Nr. 6 p. 143; beachtlich sind die gegensätzlichen Ausführungen von H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt 1929, cf. besonders p. 43—91.

3 v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus; Theol. Studien u. Kritiken 1912 p. 42—44.

4 Karner, a. a. O. p. 99—101. 5 Karner, a. a. O. p. 93. 97.

seinem sittlichen Charakter sicherstellen[1]. Wir tun gut, auf ein letztes Wort zu verzichten in einer Frage, die zu einer umfangreichen Untersuchung Stoff böte; läßt doch sogar Holtzmann[2] das unserer Frage eng verwandte Problem, die Entscheidung über die Stellung Jesu zum Gesetz, schließlich in der Schwebe.

4. Zu einem ähnlichen Verzicht auf eine letzte Entscheidung gelangen wir bei einer Erörterung über den Stand unseres Problems im 4. Evangelium. Hier sei das einzelne nur kurz angedeutet. Beide Gedankenreihen haben im Vergleich mit den Synoptikern wie mit Paulus starke Umformungen erfahren. Das Wirken Gottes beim Heil des Menschen rückt in den Vordergrund, und dieser Determinismus wird *in bonam et malam partem* entfaltet. Gott zieht den Menschen zu Christus 6, 44, er verleiht dem Menschen das Zu-Christus-Kommen 6, 65, von Gott erhält Christus seine Gläubigen 6, 37, 17, 6; die Welt versteht den Geist der Wahrheit nicht 14, 17; um Christus zu verstehen, muß man aus Gott sein 8, 47, muß man zu seinen Schafen gehören 10, 26. Der Unglaube der Juden 12, 39 s., 15, 25 wie der Verrat des Judas 13, 18, 17, 12 gelten als notwendige Erfüllung der Weissagung. Daneben steht ein charakteristisch umgeformter Gerichtsgedanke. Aus dem eschatologischen Akt ist ein immanent sich vollziehender Prozeß geworden, an Christus 3, 19, 9, 39 entscheidet sich der Menschen Los einfach durch die Art, wie sie zu ihm Stellung nehmen; besonders in Christi Tod wird dieses „Gericht" wirksam 12, 31. Die wenigen, eschatologische Vorstellungen voraussetzenden Worte, wie Joh. 5, 28 s., 12, 48; I. Joh. 4, 17, sind, ob sie nun als beibehaltene gemeinchristliche Anschauung oder als spätere das Charakteristische der Vorstellung nivellierende Glosse gelten, für den Gesamttenor nicht ausschlaggebend. Das aber ist nun das Bedeutsame, daß die über des Menschen Los entscheidende Stellungnahme zu Christus nicht nur von der Gesamtrichtung des menschlichen Tuns abhängig zu sein scheint Joh. 3, 19—21, sondern daß sie direkt dem Willen und Streben des Menschen anheimgegeben wird 5, 40, 8, 44, 12, 43. 48, 15, 22. 24. Wir

1 Karner, a. a. O. p. 113.
2 H. J. Holtzmann, N. T.-liche Theologie[2] 1911 I p. 208. 210.

stellen diesen Tatbestand nur fest; ob sich doch eine der beiden Gedankenreihen von der andern aus interpretieren läßt oder ob man bei der Ableitung beider Aussagenkreise aus den verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen, vielleicht bei der Verteilung auf verschiedene Schichten der Überlieferung stehen bleiben muß, das kann als Frage hier nur genannt werden.

II. DIE GESCHICHTE DES BEI PAULUS VORLIEGENDEN PROBLEMS.

Wie bestimmt nun Paulus das Verhältnis von gottgewirktem Glauben, der seiner endgültigen Errettung gewiß ist, und einer Gerichtserwartung, die alles vom Urteil Gottes über des Menschen Tun abhängig weiß und die im Blick auf diese Vergeltung ihr Leben führt?

Sehr eindeutig und wortreich muß die Antwort nicht sein, die Paulus selbst gibt. Diejenigen, die sie verstehen wollen, haben nie zur Einheit untereinander kommen können, und mit Hilfsgedanken, die Paulus zwar nicht ausgesprochen habe, die man aber zum Verständnis in seinem Sinne ergänzen müsse, arbeiten die meisten. Im ganzen lassen sich die Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung aus dem Glauben und Gericht nach den Werken in zwei große Gruppen teilen, je nachdem man beide Komplexe als zueinander gehörig oder doch zum mindesten sich duldend betrachtet oder aber in ihnen disparate, sich stoßende Elemente der paulinischen Theologie sieht.

1. Aber auch in den Reihen derer, die dem Gerichtsgedanken Heimatrecht im Rahmen der paulinischen Theologie zubilligen wollen, herrscht keineswegs Einstimmigkeit. Dabei kann man beobachten, wie das Entscheidende oft schon in der Fragestellung liegt, von der aus sich dann die Antwort und Lösung entfaltet.

Pott[1] erwähnt den national-jüdischen Charakter der Vorstellung eines Gerichts nach den Werken, der dann innerlich überwunden ist durch die den Juden wie den Heiden geltende Glaubensforderung. Der Gegensatz von Gericht und Recht-

1 A. Pott, Das Hoffen im N. T. in seiner Beziehung zum Glauben 1915 p. 162.

fertigung ist beschrieben als der von Partikularismus und Universalismus; Pott stellt nicht die uns interessierende Frage. Ähnlich geht es bei Wetter, der in seiner doch von dem Vergeltungsgedanken handelnden Untersuchung[1] das Widerspiel von Gericht und Rechtfertigung auffaßt als den Wechsel zwischen zwei Vergeltungsvorstellungen, der eschatologischen und der gegenwärtig-religiösen: der Christ ist dem Vergeltungs- und Zorngesetz, welches oft als mechanisch waltend gedacht ist, entnommen[2]; Paulus glaubt eigentlich gar nicht an ein Gericht, wenigstens nicht für Sünder, wie aus der formelhaften Verwendung jener jüdischen Begriffe erhellt[3]; Lohn und Vergeltung sind aus der Sphäre der mechanischen Vorstellung in die religiöse Innerlichkeit der Gesinnungsethik hineingenommen: „Es ist überall die Richtung des menschlichen Geistes, die über sein Schicksal das Gericht fällt; es ist die Haupttendenz des inneren Menschen, die über Leben oder Tod den Ausschlag bringt. Und auf diese Weise kommt er nie in Konflikt mit der Stelle in seiner Predigt, wo es heißt: Der Mensch wird für gerecht erklärt *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, χωρὶς ἔργων. ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν*[4]." Der Gegensatz „Werk — Gnade" ist für Wetter nicht der von menschlicher und göttlicher Aktivität in Fragen des Heils, er ist für ihn der von mechanischer eschatologischer Vergeltung und einer verinnerlichten Ethik, also von zwei im ethischen Wert verschiedenen Höhenlagen menschlichen Tuns.

Ist bei Pott und Wetter der Gegensatz von Glaube und Werk gar nicht als grundsätzlich empfunden, so helfen sich andere dadurch, daß sie beide Gebiete säuberlich scheiden, so daß eine Spannung unmöglich wird.

Origenes spricht in seiner Erklärung des Römerbriefs zu Römer 2, 11 davon, daß der Glaubende nicht gerichtet werde „*secundum hoc quod credidit; de actibus vero suis sine dubio iudicabitur*[5]." Ähnlich trennen Kabisch[6], Holsten[7] und

1 G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912.
2 Wetter, a. a. O. p. 70. 3 Wetter, a. a. O. p. 80.
4 Wetter, a. a. O. p. 122, cf. auch p. 150.
5 Origenes-Rufin *In epistulam ad Romanos, ed.* Lommatzsch 1836 p. 100.
6 R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893 p. 250—254.
7 C. Holsten, Das Evangelium des Paulus, Teil II herausgeg. von P. Mehlhorn 1898 p. 130 s.

Kühl[1]: die Tatsache der Errettung steht für den Christen fest; das Gericht befindet nur noch über Stufen der Seligkeit. Bei Kabisch beruht diese Lösung auf seiner Betonung der stofflich-materiellen Natur und mithin der Unverlierbarkeit des Geistes; Holsten beschreibt den Gläubigen als des ewigen Lebens schlechthin gewiß, wobei der Blick auf die Prädestination etwaige Zweifel überwindet[2]; Kühl kommt zu dem Ergebnis auf Grund des Interesses, von den beiden Gnadentaten der Rechtfertigung und der Geistmitteilung, in denen Gott allein wirksam ist, die aktive Erneuerung zu sondern, deren Realisierung Sache des Menschen bleibt. Godet endlich ersetzt die Verteilung von Gericht und Rechtfertigung auf verschiedene Kompetenzgebiete durch die zeitliche Sonderung in ein Vor- und Hintereinander: der Glaube wird vom Menschen beim Eintritt in den Christenstand gefordert, das Gericht fragt nach den Früchten des Glaubens, die der Glaubende im Stande dieser neuen Verantwortlichkeit zu beweisen hat[3].

Wo man das in dem Nebeneinander von Gericht und Rechtfertigung liegende Problem nicht ignoriert, die sachliche Schwierigkeit auf Fragen nach der Gerichtsvorstellung reduzierend, wo man aber auch die Kompetenzgebiete beider Aussagengruppen nicht trennen will, da bietet sich vielen Forschern, soweit sie an der Zusammengehörigkeit beider Komplexe festhalten, der Ausweg dar, beide Aussagengruppen durcheinander abzuschleifen, bis die Härte der Reibung aufgehoben ist. Dies Verfahren kann nun bewußten und ausgesprochenen Charakter tragen; daneben aber gibt es viele Lösungen, die sich kaum bewußt sind, um der Erreichung der Einheit willen die Gedankenreihe der göttlichen Heilswirksamkeit oder die der paränetischen Gerichtsverkündigung abzuschwächen.

Bewußt und konsequent ist diese Ausgleichung von F. C. Baur[4] vollzogen. Werke und Glaube bilden, wie Äußeres und Inneres, einen nur relativen Gegensatz, die Werke schließen

---

1 E. Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus 1904. cf. auch Kühls Römerbrief 1913, Exkurs zu Röm. 2, 6—13. 2 Holsten, a. a. O. p. 114—117.

3 Godet, Kommentar zu dem Brief an die Römer, deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich 1881/82, zu Röm. 2, 6.

4 F. C. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, herausgeg. von F. F. Baur 1864 p. 177—182.

ja, wie aus dem A. T. hervorgeht, die Gesinnung ein, der Glaube, wenn auch, als bloße Form, auf seinen Gegenstand bezogen, stellt ja ebenfalls ein Tun dar. Die ausschließende Entgegensetzung von ἔργα νόμου und πίστις ist daher theoretischer Natur, als Ausdruck des abstrakt gedachten Gegensatzes zum Judentum. Der Ausgleich zwischen Gericht und Rechtfertigung, die logisch sich ausschließen, liegt also in der konkreten Wirklichkeit und ist dem sittlichen Bewußtsein einleuchtende Wahrheit: statt der ἔργα νόμου sind ἔργα Gegenstand der Vergeltung, statt der absoluten tritt die relative Bedeutung des Glaubens ein, nach der der Glaube die die Empfänglichkeit für das Heil bedingende sittliche Gesinnung ist. Bezeichnenderweise bleibt das Gericht nachher bei der Darstellung der Eschatologie unerwähnt[1].

Ebenso findet Ernesti[2] den Widerspruch zwischen dem Glauben und zwischen den Werken als Norm im Gericht dadurch aufgehoben, daß Werke als Früchte und Maßstab für den Grad des Geistbesitzes notwendig sind und daß der Glaube doch in gewisser Weise selbst ein Werk ist — hier eben liegt der Ausgleich! —, sofern er ohne Selbsttätigkeit nicht entstehen und bestehen kann, wie er ja I. Thess. 1, 3 als Werk bezeichnet wird.

Auch Titius[3] wird in die Reihe derer zu rechnen sein, die Gericht und Rechtfertigung durcheinander abschwächen, wenngleich seine reichlich die Texte ausschöpfende Reproduktion paulinischer Gedankengänge nicht leicht auf eine Formel zu bringen ist. Für ihn hängen Religion und Ethos eng zusammen[4]; die Rechtfertigung ist mehr als ein synthetisches und weniger als ein analytisches Urteil[5]. Aber wenn er auch betont, daß Paulus konkret keine Verdammung der Christen erwarte[6], wenn er auch auf die Verschärfung der Vergeltung bei Paulus an Hand von Gal. 3, 10, 5, 3 hinweist[7], grundsätzlich gewinnt er die Einheit von Gericht und Gnade doch durch Addition[8], neben die Betrachtungsweise des Sittlichen als Gotteswirkung

---

1 Baur, a. a. O. p. 203—207.
2 F. F. Th. L. Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus 1880 p. 126 s.
3 A. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit 1900. 4 Titius, a. a. O. p. 128. 5 Titius, a. a. O. p. 195.
6 Titius, a. a. O. p. 151 s. 7 Titius, a. a. O. p. 182 s.
8 Titius, a. a. O. p 202—207.

tritt die ethische Betrachtungsweise, nach der das Religiöse vom Ethischen abhängig ist, und bei dieser Addition korrigieren sich dann die Summanden gegenseitig, wenn auch mehr als bei Baur das Übergewicht des Religiösen gewahrt bleibt: das Gericht enthält ja auch ein Rechtfertigungsurteil[1], der Lohngedanke ist nicht streng genommen[2], das Urteil des Vergeltenden ist ja milde, weil er der Gnädige ist[3]; andererseits hat auch der Glaube Eigenwert, er ist nicht bloßes Instrument, Abraham in Röm. 4 handelt[4]. Diese Synthese von Religion und Ethos liegt der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ* zugrunde, wobei Röm. 3, 3–7 und 3, 25—26 die Klammer bilden für beide Bedeutungsnuancen[5].

Neben diesen Ausgleichsversuchen stehen Lösungen, bei denen die Abschwächung der einen der beiden Gedankenreihen weniger bewußtes Ziel als unbeabsichtigter Nebenerfolg einer systematisierenden Darstellung ist.

So erscheint bei Lipsius[6] die Gnadenlehre in ethischer Umdeutung: Lipsius betont beim Glauben ganz stark, daß er verinnerlichtes Ethos sei[7], und dem entspricht es dann nur, wenn die Gerechterklärung als nur bedingungsweise gesprochen gefaßt wird[8] und wenn die ethische Erneuerung als Voraussetzung der Vergebung gilt[9]. Ein Gericht nach den Werken wird hier gar nicht als schwierig empfunden; höchstens die Notwendigkeit des Appells angesichts der ethischen Innerlichkeit ist eine Frage, die sich aber durch den Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Menschen beantworten läßt[10].

Adolph Zahn[11] sieht im Gedanken des Gerichts und der Vergeltung nach den Werken eine Bestätigung für die Bedeutung des Gesetzes als Norm des christlichen Wandels; Jacoby[12] stellt als im Sinne des Apostels, der sich nicht ausdrücklich über die Lösung geäußert habe, fest, trotz der Rechtfertigung aus Gnaden sei der durch das Gnadenwerk begründete ethische

---

1 Titius, a. a. O. p. 145 s. 2 Titius, a. a. O. p. 146—149.
3 Titius, a. a. O. p. 147. 152. 4 Titius, a. a. O. p. 207—209.
5 Titius, a. a. O. p. 190 s.
6 R. A. Lipsius, Die paulinische Rechtfertigungslehre 1853.
7 Lipsius, a. a. O. p. 123 s. 8 Lipsius, a. a. O. p. 124.
9 Lipsius, a. a. O. p. 151. 10 Lipsius, a. a. O. p. 196 s.
11 Adolph Zahn, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostels Paulus[2] 1892 p. 67—71.
12 H. Jacoby, N. T.-liche Ethik 1899 p. 270.

Wert für des Menschen Los entscheidend. Zahn wie Jacoby gelangen zur Einheit durch Unterordnung der Gnade unter menschliches Verhalten.

Einen ähnlichen Weg geht Bernhard Weiß. Die Gnadenanstalt des Christentums gilt als Mittel zur Erfüllung des Willens Gottes[1]; zu ernstem Gebrauche dieser Mittel ruft der Hinweis auf das Gericht auf[2], das allerdings als Gnadengericht gegenüber Christen gedacht ist[3]. Auch der Glaube ist eine vom Menschen zu erfüllende Bedingung[4]; Gnadenwirkung ist er nur, sofern die Erwählung sich an eine vorhergekannte (Röm. 8, 29!) Beschaffenheit des Menschen gebunden hat, aus der notwendig die freie Annahme hervorgeht[5]. Nach B. Weiß hat bei Paulus in Fragen der Heilserlangung der Mensch eindeutig das letzte Wort.

Auch Lütgert[6] wird wohl hierher gehören, obwohl er einen Kompromiß zwischen Gericht und Rechtfertigung als Lösung ablehnt. Denn wenn im Gericht der Liebe die Einheit gefunden wird, die Liebe aber den Glauben überragt, weil der Glaube auch ohne Liebe sein kann, so sichert doch die Liebe und das Gericht nach der Liebe den ethischen Charakter des Glaubens. Nach Lütgert besagt das Gericht nach den Werken, daß der Glaube der Ergänzung durch die Werke bedarf.

2. Anders ist nun die Verteilung der Akzente bei jener Gruppe von Erklärern, die, wie die reformatorische Exegese, das Problem konsequent von der Rechtfertigung aus dem Glauben her zu durchdenken versuchen. Es ist bezeichnend, wie Luther, Melanchthon und Calvin in Röm. 2 den glaubenden Christen auf Grund seines Glaubens gerichtet sehen, Luther[7] glossiert in Röm. 2, 9: *operatur autem malum, quicunque est extra fidem*, in Röm. 2, 10: *non autem operatur bonum ni in fide.* Melanchthon deutet Röm. 2, 6 von der *fides*, von

---

1 B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.[7] 1903 p. 396.
2 B. Weiß, Die Religion des N. T. 1903 p. 280—282.
3 B. Weiß, Theologie des N. T. p. 397.
4 B. Weiß, Theologie des N. T. p. 314 s.
5 B. Weiß, Theologie des N. T. p. 353 s.
6 W. Lütgert, Die Liebe im N. T. 1905 p. 212—214.
7 Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 ed. J. Ficker[2] 1923 I p. 19.

der die *lex* hier als von einem *opus*, da *fides* ja *praecipuus cultus dei* und *praecipuum opus* ist[1], oder als von einer *virtus*[2] spricht. Auch Calvin[3] erklärt ausdrücklich, in Röm. 2, 6 keine Schwierigkeit zu finden, weil die *reprobi* ihr *meritum* erhalten, andererseits aber die Belohnung der *bona opera* noch kein *meritum* darstellt, da Gott zur *glorificatio* durch die *sanctificatio* führt.

Es bedeutet eine Fortführung des reformatorischen Paulusverständnisses, wenn Cremer[4] im Endgericht die Gläubigen nach ihren Werken gerichtet sein läßt, in denen sie ihren Glauben bewiesen haben, während die Ungläubigen nach ihren Werken gerichtet werden und verloren gehen, sofern ihnen ihre Sünden behalten werden[5]. Das Entscheidende ist durchaus der Glaube, der Satz vom Gericht nach den Werken aber bringt die Einheitlichkeit des Endgerichts zur Anschauung[6]. Die Erneuerung als Aufgabe des Christen hat nichts zu tun mit einer habituellen Wiedergeburt[7].

Beyschlag[8] betont, daß die Rechtfertigung die Heiligung herbeiführe und von vornherein als Endergebnis voraussetze; das Gericht nach den Werken erfolgt also auf Grund der Erlösung in Christus, wie aus Röm. 2, 16 erhellt; vielleicht darf man aus I. Kor. 3, 12 ss. und Phil. 3, 12. 14 eine Läuterung für alle Christen im Tode als Meinung des Paulus erschließen; die Einzelvorstellungen tragen symbolisch-poetischen Charakter, der wesenhafte Gehalt der Gerichtsvorstellung liegt darin, daß jeder an sich selber Gottes Gericht vollzieht.

Juncker[9] weist, wie neuerdings K. Oltmanns[10] und Bultmann[11], darauf hin, daß die negative Seite der Rechtfertigung auf der Notwendigkeit der Gesetzeserfüllung und mithin auf der Vorstellung von Gott als dem Richter beruhe. Bultmann gelangt schon von dieser Feststellung aus zur posi-

---

1 Melanchthon, *Corp. reform.* XV p. 576.
2 Melanchthon, *Corp. reform.* XV p. 844.
3 Calvin, *Commentarii in N. T. curavit* A. Tholuck V 1834 p. 23.
4 H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen 1899.
5 Cremer, a. a. O. p. 363—366. 6 Cremer, a. a. O. p. 366.
7 Cremer, a. a. O. p. 417.
8 W. Beyschlag, N. T.-liche Theologie[2] II 1896 p. 276—279.
9 A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus I 1904 p. 126—131.
10 K. Oltmanns, Das Verhältnis von Röm. 1, 18—3, 20 zu Röm. 3, 21 ss., Theol. Blätter 1929 Nr. 5 p. 110 ss. 11 Bultmann, a. a. O. p. 141.

tiven Würdigung des Gerichtsgedankens. Juncker sagt auf Grund jener Einsicht zunächst die Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung aus; diese Einheit ermöglicht es dann dem Paulus, unbefangen zwischen Rechtfertigung und Vergeltung zu wechseln.

Moe[1] sieht ebenfalls in der sittlichen Fruchtbarkeit des Glaubens die Vermittlung zwischen den beiden von Paulus nicht verbundenen Gedankenreihen.

E. Weber[2] und Oepke[3] werten den Gerichtsgedanken als Bestand der paulinischen Missionspredigt; Weber unter Hinweis darauf, daß Gerichts- und Glaubenspredigt sich bei Paulus insofern einen, als der Glaube für Paulus gegenwärtiges Gericht (Röm. 2, 16, 3, 7) ist[4], wobei erst das das Glaubensgericht vermittelnde Kreuz es ermöglicht, die Konsequenzen der Gesetzesnorm völlig zu ziehen[5]; Oepke daran erinnernd, daß sich die Akzente verschieden verteilen: den sich als verloren erkennenden Sündern wird die Gerechtsprechung im Gericht umsonst angeboten, in der gemeindlichen Unterweisung aber greift Paulus auf Tun und Lebensaufgabe zurück, und die Einheit liegt in der sittlichen Fruchtbarkeit des Glaubens begründet[6]. Später[7] hat Weber zur Erklärung für die Spannung von Gericht und Rechtfertigung auf die „Lebensunmittelbarkeit" der Gerichtsstellen bei Paulus verwiesen: die Aussagen des Paulus liegen nicht auf einer Ebene, sondern bieten ein Ineinander von unmittelbarer Glaubensanschauung (z. B. Röm. 3, 21 ss.), theologisch-begrifflicher Verarbeitung (Röm. 6, 1 ss.) und praktischem Glaubenszeugnis (Röm. 2, 6); es handelt sich um die im persönlichen Leben, speziell im Glaubensleben sich auswirkende Paradoxie von „Gabe und Aufgabe, persönlichem Sein und Werden, Geben und Erringen, Glaubenswirklichkeit und Lebenspraxis".

Schließlich sind auch Feine und Schlatter hier einzu-

---

1 O. Moe, Paulus und die evangelische Geschichte 1912 p. 211.

2 E. Weber, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus, Beitr. z. Förderg. christl. Theologie, 9. Jahrg. (1905) Heft 4.

3 A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus 1920.

4 Weber, a. a. O. p. 129 s. 5 Weber, a. a. O. p. 136.

6 Oepke, a. a. O. p. 170 Anm. 2.

7 E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11 1911 p. 84.

reihen, insofern sie beim Zusammendenken der beiden paulinischen Aussagenreihen dem Rechtfertigungskomplex den Vorzug geben; allerdings zeigt die Darstellung beider, sowie sie die verschiedenen Aussagen des Paulus zur Einheit umspannen will, eine gewisse Unentschlossenheit der Akzentverteilung. Feine[1] nennt die Möglichkeit des Unterliegens und der Verdammung für den Christen abstrakt, Gott gibt ja dem Christen die Kraft, der Christ erfährt trotz aller Mängel ein freisprechendes Urteil, ja die Lehre vom Gericht nach den Werken ist speziell christlich, gebildet in Ablehnung der jüdischen Werkgerechtigkeit, wobei erst die Erfahrung Christi dem Paulus die Augen geöffnet hat für Gottes Forderungen; andererseits erwägt Feine, wie der Gerichtsgedanke die Heilsgewißheit in Frage stellt, und wenn auch die göttliche Gnadenwirkung der Vergeltung übergeordnet erscheint, so bleibt doch unklar, ob nach Feine Gott der den Menschen sittlich Vollendende ist oder ob Gott als dort gerechtsprechend gilt, wo der Mensch die ihm anheimgegebene Vollendung nicht in die Tat umsetzt.

Auch bei Schlatter umfaßt der Rechtfertigungsgedanke den Gerichtsgedanken: der Glaubende sieht dem kommenden Gericht freudig entgegen[2]; Gott beginnt und vollendet, wobei der Glaube eine Abgrenzung von göttlichem und menschlichem Wirken verhindert[3]; der Blick auf die richtende Tat des Christus als auf ein stetig gültiges Motiv verdeutlicht die Stärke des Glaubens[4]. Das Gericht kann dem Glauben nicht widersprechen, denn der Glaube zielt auf Befreiung von der Sünde ab[5], ja gerade vom religiösen Sein aus wird dem Sollen sein absoluter Inhalt gesichert[6]. Daneben aber steht eine Aussage Schlatters, die das Ethos doch als eine den Glauben ergänzende Bedingung aufzufassen scheint: ein Fall in die Sünde zerbricht nicht bloß das Gebot Gottes, sondern auch das im Glauben begründete Sein der Gemeinde[7].

---

1 P. Feine, N. T.-liche Theologie[4] 1922 p. 248—250.

2 A. Schlatter, Die Theologie des N. T. II (Die Lehre der Apostel) 1910 p. 347. 3 A. Schlatter, Der Glaube im N. T.[4] 1927 p. 381.

4 A. Schlatter, Der Glaube im N. T. p. 382/83.

5 A. Schlatter, Theologie des N. T. p. 346.

6 A. Schlatter, Der Glaube im N. T. p. 380.

7 A. Schlatter, Der Glaube im N. T. p. 379/80.

3. Dagegen bedeutet es eine wesentlichere Abbiegung von der Linie der reformatorischen Paulusauffassung, wenn man das Gericht nach den Werken nicht in ein Urteil über Glauben und Unglauben abwandelt, sondern es als einen irrealen Fall auffaßt, den Paulus in Röm. 2 setzt, um die Gegner auf ihrem eigenen Boden zu schlagen; diesem irrealen Falle steht dann als des Paulus eigentliche Meinung die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung gegenüber. So ist nach Ritschl[1] die Anerkennung der doppelten Vergeltung von Paulus in Röm. 2 dialektisch gemeint; und Lietzmann[2] bezeichnet die paulinischen Gerichtsaussagen wenigstens in Röm. 2 als „hypothetisch", weil Paulus hier die Idee der Werkgerechtigkeit ja *ad absurdum* führen will; allein Lietzmann korrigiert diese „streng logische" Betrachtungsweise durch die Erwägung, daß Paulus neben der absoluten Wertung der Glaubensgerechtigkeit doch den Gedanken eines die Urteile abstufenden Gerichtes nach den Taten beibehalten habe. Lüdemann[3] geht weiter: im ganzen Teil Röm. 1—4 nimmt Paulus absichtlich den Standpunkt des jüdisch-gesetzlichen Bewußtseins ein, um dies Bewußtsein auf seinem eigenen Boden zu überwinden; allerdings ist das Hauptinteresse Lüdemanns, der den scharfen Gegensatz von juridisch-subjektiven und ethisch-physisch-dualistischen Gedankengängen bei Paulus feststellt, darauf gerichtet, nicht so sehr Röm. 2, 6 ss. wie 3, 21 ss., die Lehre von der Befriedigung des Gesetzes durch Christi Tod, als des Paulus eigentliche Meinung zu bestreiten.

Hält man nun an dem sich ausschließenden Charakter von Gericht und Rechtfertigung fest, ohne aber mit Ritschl, Lüdemann und Lietzmann anzunehmen, Paulus überwinde den einen Gedankenkreis dialektisch durch den andern, so steht man bei der Feststellung eines unausgeglichenen Widerspruchs im Ganzen der paulinischen Aussagen.

Dieser Widerspruch wird von Deißmann[4] in die Absicht und in das Bewußtsein des Paulus verlegt; Paulus empfand gar nicht das Bedürfnis nach prinzipieller Ausgeglichenheit: „Alles kommt von Gott, von Christus, durch den Geist — und doch

---

1 A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung[3] II 1890 p. 319.
2 H. Lietzmann, Römerbrief[3] 1928 zu Röm. 2, 5—12.
3 H. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872 p. 206 s. 4 A. Deißmann, Paulus[2] 1925.

traut Paulus auch dem Menschen alles zu"[1]; „dem Paulus war das Ruder soviel wert wie das Segel"[2]. Bei dieser Erhebung der Widersprüche zu einer von Paulus gewollten Buntheit der Aussagen erscheint für Deißmann der Gerichtsgedanke denn auch in keiner Weise problematisch[3].

Die meisten Forscher jedoch sehen in dieser Antinomie nicht eine Absicht, sondern eine historisch zu erklärende Inkonsequenz des Apostels; zum Zwecke der Erklärung wird diese Inkonsequenz dann häufig in einen größeren Gesamtzusammenhang von Widersprüchen eingereiht.

Pfleiderer[4] ist bei seiner Paulusauffassung grundsätzlich offen für die ethischen Momente der paulinischen Heilslehre, von da aus gelangt er nicht zur Konstatierung einer Antinomie bei Paulus. Der Glaube wird religiös gedeutet, als Erfüllung des gebenden Gotteswillens, als engster Zusammenschluß mit Christus[5]; so ist Rechtfertigung — neben der pharisäisch-richterlichen Rechtfertigung steht die hellenistisch-dynamische *υἱοθεσία*[6] — weder als bloß deklaratorisch noch als sittliches Vollkommensein durch den göttlichen Geist aufzufassen; sie ist vielmehr das richtige Verhältnis zwischen Gott und Mensch vermittels des mystischen „in Christo"[7]. Der Geist bringt mehr als nur Freiheit von Schuld; er bringt positiv neues Leben[8], und in diesem religiösen Heiligsein liegt Verpflichtung und Kraft zum ethischen Heiligwerden, nicht jedem Gesetz widerstrebt der Glaube[9]. Hierbei ist der psychologischen Aktivität weithin Raum gelassen: es darf „die Heilsgewißheit der Rechtfertigung nicht als so abstrakte gedacht werden, daß sie das Moment der subjektiven Freiheit mit ihren möglichen Schwankungen und Rückfällen ausschlösse"[10]. Auch die positive Wertung des Heidentums Röm. 2, 14 gilt für Pfleiderer nicht als Antinomie, sondern einfach als eine mit der Rechtfertigungslehre systematisch nicht ausgeglichene Äußerung des

---

1 Deißmann, a. a. O. p. 166. 2 Deißmann, a. a. O. p. 167.
3 Deißmann, a. a. O. p. 169.
4 O. Pfleiderer, Der Paulinismus² 1890.
5 Pfleiderer, a. a. O. p. 170—174.
6 Pfleiderer, a. a. O. p. 190 s.
7 Pfleiderer, a. a. O. p. 183—185.
8 Pfleiderer, a. a. O. p. 211. 215.
9 Pfleiderer, a. a. O. p. 225—234. 10 Pfleiderer, a. a. O. p. 235.

Apostels vom Standpunkt der verständigen sittlichen Beurteilung[1]. Das eigentliche Problem des Gerichtsgedankens entsteht für Pfleiderer, der doch in der paulinischen Rechtfertigungslehre den sittlichen Kern der jüdischen Vergeltungslehre gewahrt sieht, an der juristischen Form dieser Vergeltungslehre[2]: wir würden von „immanenter Entwicklung eines im persönlichen Bewußtsein gegebenen und durch Selbsttätigkeit zu realisierenden religiös-sittlichen Lebensprinzipes“[3] reden, wohl wissend, daß sittliche Entwicklung „ein stetiger organischer Prozeß von individueller Verschiedenheit ist“[4]; Paulus aber, solche Lösungsmöglichkeit nur andeutend im Bilde von Saat und Ernte (Gal. 6, 7 s.), spricht von einem Gerichtstag mit genauer Äquivalenz von Handlungen und Vergeltung, an dem in mechanischem, äußerlichem, abwägendem Verfahren allen definitiv Lohn und Strafe zugemessen wird. Hier liegen nach Pfleiderer die restlichen jüdischen Voraussetzungen der paulinischen Theologie. Die von Paulus gelehrte allgemeine Vergeltung stößt sich mit seiner Gnadenlehre, seiner Prädestinationslehre und mit der Hoffnung auf Vereinigung mit Christus gleich nach dem Tode. Beide Gedankenreihen lassen sich nicht vereinen, weil beidemal „die für den evangelischen Standpunkt unzutreffende Form eines Gerichtsaktes zugrunde liegt, bei dem die Maßstäbe beiderseits ganz verschieden sind“. Sachlich berechtigt und vereinbar nach Abstreifen jener Form sind „der religiöse Gedanke der göttlichen Gnade als des unbedingten Heilsgrundes und der sittliche Gedanke der menschlichen Freiheit als der immer relativen Heilsvermittlung“[5].

Feine[6] (früher) und Wrede[7] erinnern daran, daß im Gerichtsgedanken mit dem ganzen Komplex von Zorn und Vergeltung jüdisches Erbe bei Paulus vorliegt; Wrede reiht den Widerspruch von Gericht nach den Werken und Rechtfertigung aus dem Glauben den sonstigen Widersprüchen bei Paulus

---

1 Pfleiderer, a. a. O. p. 84—86; Das Urchristentum² 1902 p. 213—215.

2 Auch für die folgenden Ausführungen cf. Pfleiderer, Paulinismus p. 280—282. 3 Pfleiderer, Urchristentum p. 320.

4 Pfleiderer, Paulinismus p. 282.

5 Pfleiderer, Urchristentum p. 257 s.

6 P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899 p. 73.

7 W. Wrede, Paulus 1904 p. 81.

ein, Feine betont, wie Gericht nach den Werken und positive Würdigung des Gesetzes bei Paulus gegenüber heidenchristlichen Gemeinden und in Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern meist zurücktreten.

von Dobschütz[1] sieht in der Gewißheit der Christen, dem Gericht und dem Zorn entnommen zu sein, und in den Mahnungen, die auch für die Christen ein strenges, unparteiliches Gericht nach den Werken in Aussicht stellen, eine unausgleichbare Antinomie; Paulus braucht sie gar nicht als solche empfunden zu haben. Allerdings überwiegt im Urchristentum die Heilssehnsucht den Gerichtsschrecken bei weitem, letzterer begegnet in der abgemilderten Form des Bewußtseins der Verantwortlichkeit. Einen Ausgleich könnte I. Kor. 3, 15 bilden.

Wo man diese Antinomie erklärt, wird neben dem Hinweis auf die jüdische Herkunft des Gerichtsgedankens die praktische Notwendigkeit der Gerichtsparänese besonders erwähnt; die diesen Weg gehenden Forscher empfinden sehr wohl, daß es dabei das Nebeneinander von höchst gesteigerten Heilsaussagen und scharfen imperativischen Gerichtsdrohungen begreiflich zu machen gilt.

So bietet Teichmann[2] neben der Erinnerung an die jüdische Herkunft des Gerichtsgedankens[3] eine psychologische Erklärung: der Komplex der Rechtfertigung setzt Gottes Alleinwirksamkeit voraus und bildet eine konsequente Außerachtlassung menschlichen Handelns und mithin eine Aufhebung der Gerichtsvorstellung[4]; als aber nun die Hoffnungen des Apostels auf die untadelige Haltung der Christen von der Wirklichkeit Lügen gestraft wurden, griff Paulus, im Blick auf das Wesen des gerecht richtenden Gottes, zum Hinweis auf das Gericht, das schlechte und gute Handlungen gegeneinander abwägt und sie vergilt; ein Verlorengehen nahm Paulus wegen des Geistbesitzes für den Christen nicht an[5]. Teichmann scheidet dann des weiteren ethische und endgeschichtliche Betrachtungsweise: nach jener wird die ethische

1 v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 1909 Exkurs zu I. Thess. 2, 19 s. p. 127—129.

2 E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896. 3 Teichmann, a. a. O. p. 118.

4 Teichmann, a. a. O. p. 100—105. 5 Teichmann, a. a. O. p. 82.

Qualität des Menschen auf Grund seiner Handlungen beurteilt, bei dieser ist die Welt Gegenstand eines Gerichtes, welches nach der Stellung zu dem im Evangelium angebotenen Heil fragt (Röm. 2, 16)[1].

Wernle geht ähnliche Wege wie Teichmann, nur wird das, was Teichmann bloß einmal erwähnt, jetzt Prinzip der ganzen Pauluserklärung. Zwar erinnert Wernle daran, daß es jüdisches Erbe ist, wenn Paulus vom Gericht predigt und dabei die jüdische Heiligkeitsforderung auf die Christengemeinde bezieht, wenn er vom Sünder Bekehrung verlangt, statt ihm den Glauben als Sündentrost zu bringen[2], wenn er Lasterkataloge verwendet, die den Unterschied von leichten und schweren Sünden sowie die Erwähnung von vom Kult ausschließenden Verfehlungen statt Gesinnungssünden als jüdisches Merkmal bei sich haben[3]. Aber da Wernles Sympathien auf Seiten der Imperative und des Gerichtsgedankens liegen, so bleibt ihm vor allem das Vorhandensein der Indikative und Heilsaussagen zu erklären. Indikativ und Imperativ verhalten sich wie unwirkliches Ideal, Dogma, zu lebensvoller Praxis. Die Verkündigung von dem Entnommensein der Christen aus dem eschatologischen Gericht ist Missionspredigt[4], der sich nachher die Imperative zur Heilighaltung der Gemeinde (so besonders in den Kor.-Briefen)[5] und zur sittlichen individuellen Heiligung[6] unorganisch anschließen. Erst im Galaterbrief liegen bescheidene Anfänge von Verknüpfung der Glaubens-Missionspredigt mit dem Ethos vor[7]; aber der Zwiespalt zwischen der „Ethik des Wunders" und der „Ethik des Willens" bricht doch im Geist-Begriff hervor[8], und auch das Neue des Römerbriefes, die Wiedergeburtstheorie Röm. 6, ist eben Theorie[9]: Paulus hat die Wirklichkeit der Sünde nicht in seine enthusiastische Theorie aufgenommen[10]. Dieser mangelnde Sinn für die Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit bei Paulus, auf den schon Ritschl aufmerksam macht[11], erklärt sich einigermaßen aus der Stärke der Parusie-

---

1 Teichmann, a. a. O. p. 82.
2 P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897 p. 137.
3 Wernle, a. a. O. p. 133. 4 Wernle, a. a. O. p. 54. 95.
5 Wernle, a. a. O. p. 56 s. 6 Wernle, a. a. O. p. 76. 99 s.
7 Wernle, a. a. O. p. 73. 8 Wernle, a. a. O. p. 89.
9 Wernle, a. a. O. p. 105. 120 s. 10 Wernle, a. a. O. p. 89 s.
11 A. Ritschl, a. a. O. p. 228/29.

hoffnung und aus dem jüdischen Dogma von der Heiligkeit der Gemeinde[1], Paulus verallgemeinert, unter Einwirkung dieser beiden Momente, persönliche Erfahrungen[2]. Wernle weist besonders darauf hin, wie Paulus sich sein Ideal zwar nicht von der Wirklichkeit zertrümmern läßt, wie er andererseits aber die sündigenden Christen nicht etwa mit der Sündenvergebung tröstet, sondern von ihnen Bekehrung und Reinigung fordert[3]. Röm. 2 wendet sich an die Heiden und will allerdings nicht bessern, sondern zum Glauben leiten[4]. In seiner späteren Darstellung sind die Grundzüge dieser Paulusauffassung durchaus dieselben geblieben: die Heilsgewißheit, die Umbiegung der Gerichtsermahnungen ist zwar mehr unterstrichen[5]; aber das Verhältnis von Indikativ und Imperativ gilt doch als das von unwirklichem Ideal und Wirklichkeit, wie besonders dort klar wird, wo Wernle erwägt, ob Paulus nicht vielleicht das indikativische Ideal im Sinne eines Befehls den Lesern geschrieben habe[6].

Windischs Stellungnahme zu dem Problem bedeutet im großen und ganzen eine Fortsetzung der Wernle'schen Position. Allerdings betont Windisch wie Gottschick[7], der Bestreiter Wernles, die Zusammengehörigkeit von Indikativ und Imperativ: Gott gewährleistet vor aller Ethik das definitive Heil, er reicht die Kraft zum Handeln dar[8]; die Lebendigkeit der Paränese auch bei Annahme der Entsündigung der Christen ist sichergestellt durch die Beobachtung, daß es im Christenleben eine Entwicklungsbedürftigkeit gibt, an der die Sünde keinen Anteil hat[9]. Aber der Grundansatz Wernles in der Auffassung des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ ist geblieben: dort das aus persönlicher und anderer Christen Erfahrung gewonnene[10], mit dem Dogma vom entsündigten Men-

---

1 Wernle, a. a. O. p. 28. 60—72. 77. 2 Wernle, a. a O. p. 78.
3 Wernle, a a O. p. 52—54. 4 Wernle, a. a. O. p. 99.
5 P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion² 1904 p. 200—203.
6 Wernle, Anfänge p. 224 s.
7 J. Gottschick, Paulinismus und Reformation, Zeitschr. für Theologie u. Kirche 1897 p. 398—460.
8 Gottschick, a. a. O. p. 406 s. H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 1908 p. 103. 114. 214.
9 Gottschick, a, a. O. p. 420—423. Windisch, a. a. O. p. 105. 114.
10 Windisch, a. a. O. p. 102. 153.

schen der messianischen Endzeit zusammenhängende[1], manchmal illusionäre Ideal, — die Entsündigungstheorie I. Kor. 6 soll helfen durch die Erinnerung an eine frühere Erfahrung[2]; die Indikative im Eingang des I. Kor. (1, 5 ss.) sind eingegeben von einer optimistischen Hoffnung auf baldige Besserung der Korinther[3], — hier die Imperative mit ihrer der Synagoge entlehnten Aktivität[4]. Wie Wernle beobachtet Windisch dabei die Konkretheit und Radikalität der Bekehrungsforderung; die abschwächende Ausflucht Gottschicks von einer „prinzipiellen" Erneuerung wird abgelehnt[5]. Auch Windisch stellt also ein Schillern der Imperative fest: der Sünder, so heißt es in ihnen, geht verloren, und doch wird die Tilgung der Sünde durch Reinigung als möglich vorausgesetzt[6]. Die Härte zwischen Imperativ und Indikativ ist gut auflösbar[7] in der Rechtfertigungslehre, wo das in der nicht wahrnehmbaren göttlichen Sphäre Realität Gewordene vom Menschen wahrnehmbar zu realisieren ist[8]; die Härte ist erträglich auch bei der Zusammenordnung sakramentaler und ethischer Aussagen, wo die Umbiegung des Sakramentalen eine radikale Reibung verhindert[9]; nur dort, wo die Imperative an der Gerichtserwartung orientiert sind, bleibt die Antinomie bestehen, weil das Heil damit ja in Frage gestellt ist[10]; bedeutet doch die Rechtfertigung durch den Glauben eine Überwindung des Gedankens vom Gericht nach den Werken[11]. Die vierfache Vermittlung dieser Antinomie, die Windisch[12] nennt, will er selbst wohl nicht als Lösung gelten lassen:

1. der normale Christ hat nur gute, von Gott gewirkte Werke;
2. bei Sünde tritt eine erneute Bekehrungsforderung ein;
3. gelegentlich nennt Paulus eine Ablösung der ewigen Bestrafung durch eine zeitliche bei Christen I. Kor. 11, 32;

---

1 Windisch, a. a. O. p. 152 s. 2 Windisch, a. a. O. p. 133.
3 Windisch, a. a. O. p. 123. 4 Windisch, a. a. O. p. 102. 114.
5 Windisch, a. a. O. p. 189. 200. Gottschick, a. a. O. p. 418 s.
6 Windisch, a. a. O. p. 152.
7 cf. aber dagegen Windisch, a. a. O. p. 120 s.
8 Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs. Z. N. W. 1924 Bd. 23 p. 271. 9 Windisch, Das Problem p. 272.
10 Windisch, Taufe und Sünde p. 214.
11 Windisch, II. Korintherbrief 1924 zu II. Kor. 5, 10.
12 Windisch, Taufe und Sünde p. 214 s.

4. ebenso gelegentlich erwähnt Paulus die Errettung der Person bei Verdammung der Werke I. Kor. 3.

Ähnlich wie Windisch denkt Johannes Weiß. Die Heilsaussagen tragen erinnernden Charakter und bilden nicht nur eine wirkungsvolle Mahnung, sondern auch eine unmittelbare Hilfe kraft der Erinnerung an die große Stunde einstigen Erlebens[1]. Gewiß sieht der Christ dem Gericht mutig entgegen, besonders bei Angriffen und Verdächtigungen durch die Gegner[2], aber daneben stehen die von Paulus als pädagogisches Hilfsmittel gebrauchten, der Synagoge entlehnten Gerichtsparänesen[3], deren Hinweis auf die Möglichkeit des Heilsverlustes ganz ernst gemeint ist[4]. Es besteht ein Widerspruch zwischen den beiden Gedankengängen, die für Paulus sich einten: das Heil ist reines Gnadengeschenk, — der Christ, vor allem der Verkündiger des Evangeliums, erfährt eine besondere Anerkennung, er rühmt sich sogar![5] Zum Verständnis der Aussage: „Der Christ wird vom Zorn (das wird von J. Weiß unter Berufung auf Wetter gleichgesetzt mit „von der Vergeltung") errettet und ist selber Richter" neben der Ankündigung des doppelten Gerichts für Christen verweist J. Weiß[6] auf die beiden Gedankenreihen, die uns schon oben bei Teichmann begegneten: auf den apokalyptischen Gedanken von der Errettung aus dem Zorn (= Gericht) und auf den pharisäischen bzw. hellenistisch-jüdischen von der doppelten Vergeltung.

Ganz anders ist die Verteilung der Akzente in der Darstellung Weinels. Hier gilt die Heilsaussage als das Wesentliche und Wirkliche; nicht nur die Gerichtsparänese wie bei Windisch, überhaupt der Gebrauch des Imperativs wird von uns (noch nicht von Paulus[7]) als unangemessen empfunden, wo das Gute wächst wie die Frucht am Baum[8]. Praktische Mißstände und auch nur besonders schlimme Verfehlungen

---

1 J. Weiß, I. Korintherbrief 1910 zu I. Kor. 6, 9—11.
2 J. Weiß, Urchristentum 1917 p. 422.
3 J. Weiß, Urchristentum p. 436.
4 J. Weiß, Urchristentum p. 421. 5 J Weiß, I. Kor. zu 4, 1—5.
6 J. Weiß, Urchristentum p. 420.
7 H. Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk[2] 1915 p. 260.
8 H. Weinel, Biblische Theologie des N. T.[4] 1928 p. 260.

machen den Imperativ notwendig[1], die alte Gewohnheit des „du sollst" spricht bei seiner Verwendung mit[2]; gleichwohl erscheint er oft umgebogen, durchbrochen und in organischer Fassung (Gal. 6, 7—10)[3]; das Heil der Christen ist durch die Gerichtspredigt nicht in Frage gestellt[4], und das Fehlen des Gerichtsgedankens in der Darlegung über den ethischen Charakter der Gnade Röm. 6 tut die Bedeutungslosigkeit des Gerichtsgedankens dar[5]. So ist wenigstens ansatzweise vorhanden, was allein der neuen Religion entspricht: die Ausschaltung des Vergeltungs- und Zornesgedankens[6].

H. J. Holtzmann fügt, Motive besonders von Pfleiderer und Wernle aufnehmend, bei seiner Darstellung die zur Rede stehende Antinomie in den großen die paulinische Theologie durchziehenden Gegensatz von imputativer und ethischer Rechtfertigungstheorie ein[7], wobei dann eben durch die Lehre vom Gericht nach den Werken die jüdisch-imputative Seite nochmals geteilt wird[8]. Denn Rechtfertigung aus dem Glauben wie Gericht nach den Werken zielen auf das gleiche Objekt, die eschatologische Errettung; I. Kor. 3 darf nicht zu vermittelndem Ausgleich benutzt werden[9]. Ein Weg zu psychologischem Verständnis[10] bietet sich in der Berücksichtigung der eschatologischen Naherwartung: eschatologische und gegenwärtige Rechtfertigung bilden keine Alternative; was im Endgericht wirklich sein wird, spiegelt sich bereits jetzt im Bewußtsein des Glaubenden, „Gott antizipiert im Rechtfertigungsurteil nur ein Resultat, zu welchem er den Menschen nach Röm. 8, 29. 36 selbst führen wird". Allein damit steht man in der ethischen Gedankenreihe, die, konsequent gefaßt, sich als stetigen, innerlich notwendigen Prozeß darstellt und somit die Vorstellung eines Urteilsspruches und einer Lobeserteilung ausschließt.

---

1 Weinel, Theologie p. 262. Weinel, Paulus p. 258.
2 Weinel, Theologie p. 261 s. 3 Weinel, Theologie p. 263.
4 Weinel, Theologie p. 260 s. 5 Weinel, Theologie p. 261 s.
6 Weinel, Theologie[2] p. 375/76.
7 H. J. Holtzmann, Lehrbuch der N. T.-lichen Theologie[2] II 1911 p. 223/24. 8 Holtzmann. a, a. O. p. 222.
9 Holtzmann, a. a. O. p. 222/23.
10 Holtzmann, a. a. O. p. 224—227.

III. ANALYSE DES PAULINISCHEN GERICHTSGEDANKENS UNTER VERGLEICH MIT DER SPÄTJÜDISCHEN THEOLOGIE.

Die Mannigfaltigkeit der Beobachtungen, die von den verschiedenen Pauluserklärern hinsichtlich unserer Frage angestellt worden sind, die Verschiedenheit der Ergebnisse, die beim Überblick über die Geschichte des Problems stark in die Augen fällt, das Alter dieses Problems (man kann sagen, daß unbewußt schon die nachpaulinische Zeit eben in Form der Bevorzugung der Gerichtsdrohung unter Vernachlässigung der Heilsaussagen die Schwierigkeit empfand, die Origenes dann auf seine Art durch das unorganische Nebeneinanderstellen von Glaube und Ethos mehr aussprach als löste[1]) — all diese Momente nehmen uns von vornherein die Hoffnung, ein ganz eindeutiges Bild des fraglichen Tatbestandes in den paulinischen Texten zu finden[2]. Inkonsequenzen, inadäquate Formulierungen werden uns bei einem Theologen, der in dem rabbinischen Denken mit seinem von Fall zu Fall Argumentieren heimisch ist, dann um so weniger wundern, wenn dieser Denker eine die Grundlagen seiner religiösen Lebenshaltung und Lebensbetrachtung radikal angreifende Veränderung durchgemacht hat. Daher scheint es uns methodisch geboten, gerade bei Besprechung des Gerichts den Befund der Texte dauernd mit den betreffenden Aussagen jüdischer Theologie zu kontrastieren. Wir werden so davor bewahrt bleiben, paulinische Aussagen um der Geschlossenheit und Konsequenz seines Lehrsystems willen zusammenzubiegen; denn hat Paulus gegenüber dem Judentum etwas Neues zu sagen gehabt, so wird gerade in der Gegenüberstellung das Pathos seiner Aussagen sich eindeutig und vernehmbar kundgeben, auch wo Einzelworte sich widersprechen und Einzelformulierungen mißverständlich und unsachgemäß sind. Damit haben wir bereits angedeutet, warum uns eine breite und eingehende Analyse der paulinischen und spätjüdischen Gerichtsaussagen geboten erscheint: Gericht und

1 cf. oben p. 15 Anm. 5.

2 Unserer Untersuchung liegen zugrunde die vier großen Paulinen, die beiden Thessalonicherbriefe und die Gefangenschaftsbriefe mit Ausnahme des Epheserbriefes.

Rechtfertigung lassen sich nicht terminologisch bei Paulus zusammendenken, der Beweis ist vielmehr indirekt zu führen vom Pathos der Gerichtsaussagen aus, und daher nimmt die Besprechung der Gerichtsworte einen ungleich größeren Raum ein als die der Rechtfertigungslehre zugewandte Untersuchung.

1. Einen zunächst rein äußerlichen Eindruck von der Bedeutung des Gerichtsgedankens im Gesamtrahmen der paulinischen Theologie mag ein Überblick geben, der die Terminologie des Gerichts[1] den Ausdrücken aus der Heilslehre entgegensetzt und jedesmal die Häufigkeit des Gebrauchs vermerkt. Bei den Ausdrücken des Richtens ist das innerzeitliche und eschatologische Richten Gottes und Christi sowie das eschatologische Richten durch Menschen berücksichtigt:

κρίνειν	11 ×	παραστῆναι	1 ×
κατακρίνειν	3 ×	ἡμέρα (eschatologisch)	13 ×
ἀνακρίνειν	1 ×	ὀργή	13 ×
κρίμα	8 ×	βῆμα (scl. θεοῦ)	2 ×
κατάκριμα	3 ×	ἔμπροσθεν (scl. θεοῦ)	5 ×
κρίσις	1 ×	μισθός (als erwartet)	4 ×
κατάκρισις	1 ×	ἔπαινος	2 ×
ἀποδιδόναι (Gott als Subjekt)	1 (2) ×	ἀρέσκειν	7 ×
		εὐάρεστος	6 ×
φανεροῦν	2 ×	δόκιμος	2 ×
φωτίζειν	1 ×	ἀδόκιμος	5 ×
δοκιμάζειν (πῦρ Subjekt)	1 ×		

Dem gegenüber:

σώζειν	17 ×	δικαιοσύνη	48 ×
σωτηρία	14 ×	δικαιοῦν	25 ×
ἀγάπη (scl. Gottes, Christi)	10 ×	πίστις	100 ×
ἀγαπᾶν (Gott, Christus Subjekt)	9 ×	πιστεύειν	42 ×
		κλῆσις	5 ×
χάρις (scl. Gottes, Christi)	60 ×	καλεῖν	25 (26) ×
ἔλεος	4 ×	ἁγιάζειν (Passiv oder Gott als Subjekt)	6 ×
ἐλεεῖν (Gott, Christus Subjekt)	8 ×		

1 Die Frage nach der Vorstellungswelt des Gerichts bleibt in dieser Untersuchung über den Gerichtsgedanken unerörtert. Damit verzichten wir für die Lösung des Problems auf Argumente, die etwa mit der Vereinbarkeit

Diese Übersicht zeigt uns von vornherein, daß bei Paulus das religiöse Interesse weniger dem Vergeltungsgedanken als den Heilsaussagen zugewandt ist. Daß allerdings der Gerichtsgedanke für Paulus einen ganz selbstverständlichen Bestandteil seines Gottesglaubens bildet, wird deutlich durch einen Blick auf die Art, wie Paulus diesen Gedanken äußert; sehr oft begegnet er nur als Andeutung ohne paränetischen Akzent, so wie man einen Gedanken unwillkürlich anklingen läßt, der einem vollständig geistiger Besitz geworden ist.

Der Dank für die christliche Aktivität der Thessalonicher, die Freude an der von Timotheus gebrachten Kunde über ihren Glauben verbindet sich dem Paulus mit einer leisen Erinnerung an Gott als den Richter I. Thess. 1, 3, 3, 9[1]. Denselben Weg gehen des Apostels Gedanken, wenn er Gott um die sittliche Vollendung seiner Gemeinden bittet I. Thess. 3, 13; I. Kor. 1, 8; Phil. 1, 10, wenn er diese Vollendung als mit der Versöhnung verbunden erwartet Kol. 1, 22. In der kurzen Erwähnung der ἡμέρα, des ἔμπροσθεν oder κατενώπιον αὐτοῦ tut sich ein bedeutungsvoller Hintergrund auf. Auch beim Blick auf das eigene Lebenswerk schweifen des Paulus Gedanken zu dem Tag des Gerichts: die Thessalonicher sind sein Ruhmeskranz „vor unserm Herrn Jesus bei seiner Parusie" I. Thess. 2, 19, die Philipper sein Ruhm „auf den Tag Christi" Phil. 2, 16, Apostel wie korinthische Gemeinde dürfen sich ihrer gegenseitig rühmen „am Tage unseres Herrn Jesus" II. Kor. 1, 14[2], und die, wenn auch umgebogene, Verwendung des Lohnbegriffes weist in die gleiche Richtung I. Kor. 9, 17. 18. So greift Paulus für die Bezeichnung von gut und böse zu Ausdrücken, die aus der Sphäre des göttlichen Urteils im Gericht stammen, ohne daß dem Apostel jeweilig die ganze Fülle der Vorstellungen gegenwärtig zu sein braucht: die Juden, die Fleischlichen ge-

---

oder Unvereinbarkeit von allgemeinem Gericht und von individueller Eschatologie (II. Kor. 5, 1 ss.) arbeiten. Dieser Verzicht ist nicht schmerzlich, da die der Vorstellungswelt entnommenen Argumente bei den meisten Erklärern nur ergänzenden Charakter tragen.

1 cf. v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 1909 zu I. Thess. 1, 3.

2 Wenn man mit Windisch (II. Korintherbrief z. St.) das ὅτι kausal nimmt und in dieser Begründung des Paulus ernsthafte Meinung liest, statt mit Lietzmann (II. Korintherbrief z. St.) den Inhalt dieses Aussagesatzes (ὅτι = daß) ironisch zu fassen.

fallen Gotte nicht I. Thess. 2, 15; Röm. 8, 8; des Ehelosen Streben, des Paulus Verhalten in seinem Apostelberuf, der Thessalonicher Wandel geht darauf, Gotte zu gefallen I. Kor. 7, 32; Gal. 1, 10; I. Thess. 4, 1. Die Gabe der Philipper an Paulus ist ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer Phil. 4, 18; das Essen von Götzenopferfleisch bringt dem Starken keinen Vorteil im Gericht I. Kor. 8, 8[1]. Die Gesinnung, der die Gott Verachtenden anheimgegeben werden, heißt ἀδόκιμος Röm. 1, 28. Konkreter und weniger andeutend wird die Erwähnung des Gerichtes dort, wo sie durch die Art des besprochenen Gegenstandes nahegelegt ist: die Kritik der Gegner lenkt die Gedanken des Apostels auf den allein kompetenten Richter I. Kor. 4, 3—5; II. Kor. 10, 18, der Gemeinde Richten darf nicht an die Stelle des göttlichen treten I. Kor. 5, 13, die Errettung des Geistes des Exkommunizierten verweist auf den „Tag des Herrn" I. Kor. 5, 5. Oder es begegnen andere Andeutungen: Paulus erwartet, daß der rechte Jude sein Lob nicht von Menschen, sondern von Gott erhält Röm. 2, 29, ja, er spricht von der Gabe der Philipper als von einer Frucht, die ihrem Konto (natürlich vor Gott) zugute kommt Phil. 4, 17; das, was jeder Arbeiter im Apostelberuf gemäß seiner Mühe erhält, heißt ausdrücklich Lohn I. Kor. 3, 8. Die andeutende Erwähnung des Gerichts an all diesen doch nicht der Ermahnung dienenden Stellen vermittelt uns einen Eindruck davon, daß dieser Gedanke dem Paulus fester geistiger Besitz, selbstverständlicher Bestandteil seines religiösen Denkens ist. Dem entspricht dann auch die Verwendung des Gerichtsgedankens in Röm. 3, 6; der Hinweis auf den Richter ist ein kräftiges Argument gegen den Einwand von Gottes Ungerechtigkeit, und dieses Argument bedarf seinerseits keiner weiteren Stütze. Von der Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens legen all diese nichtparänetischen Stellen beredtes Zeugnis ab, über seine organische Bedeutung im Lehrganzen haben wir bisher wenig erfahren. Wir merken, daß bei Paulus die Vollendung sittlich gedacht ist, daß der Gott des Apostels den Unterschied von gut und böse kennt. Und doch brauchen wir nicht erst zur paränetischen Verwendung des Gerichtsgedankens zu greifen, um seine Be-

1 Diese eschatologische Deutung des παραστήσει vertritt J. Weiß (I. Korintherbrief z. St.) im Unterschiede von Lietzmann (I. Korintherbrief z. St.).

deutung für Paulus recht erheben zu können. Paulus hat sich auch in nichtparänetischer Darlegung über die Bedeutung des Gerichtsgedankens ausgesprochen, nämlich in Römer 2.

Dabei interessiert uns hier nicht die Frage, auf wen Paulus diese Aussagen beziehe, wie die Stimmung gegenüber dem Gerichte und die Beurteilung des Menschen sei, was die Forderung enthalte; wir fragen hier nach dem, was wir für die Stellung des Gerichtsgedankens in der paulinischen Theologie aus Röm. 2 erheben können. Hierfür bleibt es gleichgültig, ob in Röm. 2 gewisse Grundakkorde der paulinischen Missionsverkündigung nachklingen, wie Weizsäcker[1], Weber[2] und Oepke[3] wollen; im Gang der Darlegungen des Römerbriefes leistet unser Passus einen nicht verkennbaren Dienst: er bildet die negative Voraussetzung der Heilslehre; durch Gesetzeswerke wird vor Gott kein Mensch gerechtfertigt werden[4], das tut Paulus an Hand von Erfahrung und Schriftwort dar. Gott als der das Gute fordernde Richter, daran entsteht die Schwierigkeit, die im *νυνὶ* des Heils sich löst. Hier wird die vor aller Paränese liegende grundsätzliche Bedeutung des Gerichtsgedankens klar; die Tatsächlichkeit des göttlichen Gerichts macht die Frage nach dem Heil erst dringlich und brennend.

In Röm. 3, 21 ss. wird nicht das Richtertum Gottes und somit die Verlorenheit der Sünder verneint (in Röm. 2, 16 gilt das Gericht ja auch als ausdrücklicher Bestandteil der paulinischen Predigt[5]), sondern unter Anerkennung dieses Tatbestandes wird ein neues Verhalten Gottes aufgezeigt, welches die Menschen ohne ihr Zutun rettet. Röm. 1, 18—3, 20 bildet somit eine bleibende Voraussetzung der folgenden Gedankengänge.

Man werfe nicht ein, daß der engere Teil Röm. 2, 6 ss. 14 ss. gar nicht ein unbedingtes Verlorengehen der Menschen annehme, sondern mit der Möglichkeit eines doppelten Verhaltens

---

1 C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[2] p. 102.

2 cf. oben p. 21.

3 Oepke behauptet das für Röm. 2, 16 (a. a. O. p. 63 Anm. 1).

4 Selbstverständlich hat das seinen Grund in der Sündlichkeit des Menschen, nicht etwa in der Äußerlichkeit des vom Gesetz Geforderten; cf. B. Weiß (Römerbrief zu 3, 20), neuerdings Bultmann, a. a. O. So bestreitet schon Pfleiderer (Paulinismus[2] p. 96 s.) gegen Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845 p. 179) den Charakter von *ἔργα νόμου* als bloß legaler Handlungen.

5 Zur eingehenderen Exegese von Röm. 2, 16 cf. unten p. 50 s.

ihrerseits rechne. Die Stimmung gegenüber dem Gericht und die Objekte des Gerichts in Röm. 2, das sind später noch zu erörternde Fragen. Hier gilt es zunächst darauf zu achten, daß von Paulus der Gerichtsgedanke dem Beweis für des Menschen Verlorenheit auf dem Gesetzeswege eingegliedert wird[1] und daß diese Verlorenheit wie die Annahme des Gerichtes dem Paulus auch vom Standpunkt der Erlösung aus nicht als irrige Meinung gilt, sondern als Wirklichkeit, die von einer höheren Wirklichkeit überwunden ist. Wir können also in Röm. 2, 6 ss. die Gerichtsverkündigung nicht mit Lüdemann[2], A. Ritschl[3], Wetter[4] und Lietzmann[5] als nur hypothetisch verstehen, sondern erfassen diese Aussage mit der großen Zahl der anderen Erklärer als wirklich[6]; das Hintereinander von Gericht und Gnade bestreiten unter Hinweis auf das Wesen der Gnade Juncker[7], Weber[8], Lütgert[9], neuerdings K. Oltmanns[10] und R. Bultmann[11].

Diese Deutung von Röm. 2, 6 ss. als einer von Paulus durch die folgenden Ausführungen nicht aufgehobenen Aussage empfängt ihre Bestätigung nicht nur aus dem Blick auf die nichtparänetischen Gerichtsstellen bei Paulus, an denen sich uns die Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens für Paulus erschloß, unsere Deutung bewährt sich als zutreffend besonders bei der Einzelexegese von Röm. 2, 6 ss. Gewiß, Vers 7—11 scheinen *sine ira et studio* die Möglichkeit des doppelten Verhaltens dem Menschen zuzubilligen; abgesehen von den oben genannten Gegengründen ließe sich für diese Verse die Deutung als hypothetische Aussage halten. Aber schon von Vers 12 ab

---

1 So auch W. Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus 1923 p. 124. **2** cf. oben p. 23. **3** cf. oben p. 23. **4** Wetter, a. a O. p. 95—97.

5 cf. oben p. 23. Ebenso bestreitet Grafe (Die paulinische Lehre vom Gesetz 1893 p. 25 ss.), daß Paulus in Röm. 2, 13 ss. an einen wirklich vorkommenden Fall denke.

6 Kühl (cf. Römerbrief p. 78 s.) nimmt hier eine Mittelstellung ein. Das Gericht ist als wirklich gedacht, die Doppelheit des Ausgangs nicht; die Nichtchristen gelangen nicht zur Rechtfertigung.

7 Juncker, a. a. O. p. 126 s.

8 Weber, Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus p. 129 s.

9 Die Bestreitung der These, daß Paulus Antinomist sei, bildet eine Grundtendenz der Arbeit Lütgerts Der Römerbrief als historisches Problem 1913. **10** K. Oltmanns, a. a. O. p. 110 ss.

11 Bultmann, a. a. O. p. 141/42.

wird eindeutig klar, Paulus meint konkrete Fälle: bei der Nennung der doppelten Möglichkeit steht das Sündigen Vers 12 voran[1], die Erfüllung einzelner Gesetzesvorschriften (*τὰ τοῦ νόμου*)[2] ist ein bei einzelnen Individuen der Heiden[3] manchmal vorkommender Fall (*ὅταν*), den Paulus ebenso wie die entschuldigende Tätigkeit von Gewissen und Gedanken als Ausnahme (beachte *ἢ καὶ* V. 15) empfindet. Der beinahe ängstliche Ton in dem Bemühen, den Heiden nicht zuviel zuzubilligen, bürgt dafür, daß Paulus diese Aussage als wirklich geltend aufgefaßt wissen will. Das aber ist für uns hier insofern von Wichtigkeit, als sich uns dadurch unsere Deutung von Röm. 2, 6 ss. bestätigt: Paulus redet vom Gericht so, daß des Gerichtes Tatsächlichkeit den Hintergrund der Gnadenpredigt bildet.

Der bisherige Befund — Selbstverständlichkeit des Gerichts und zentrale Bedeutung als Voraussetzung der Gnadenlehre — wird durch Untersuchung der eigentlichen Gerichtsparänesen in doppelter Weise ergänzt[4].

Auch hier gewinnen wir einen starken Eindruck von der Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens als eines Motivs zum Handeln bei Paulus. Nicht nur die Stellen gehören hierher, wo das Heil als von dem sittlichen Verhalten der Menschen abhängig gedacht ist I. Kor. 9, 23—27; II. Kor. 6, 1, 6, 16—7, 1, 9, 7, 10, 13, 11; Gal. 5, 16, 6, 2; Röm. 8, 4, 12, 13, 11, 20—24; Phil. 3, 9, 4, 9 oder wo die Gerichtsterminologie in der Paränese nur leiser anklingt Röm. 12, 1, 2, 14, 18; Kol. 3, 20. Daß Paulus mit dieser Art der Paränese einen ihm ganz geläufigen Gedanken

---

1 Wir deuten Röm. 2, 1 ss., schon weil das *ἄνθρωπε* vor 2, 14 nicht spezialisiert wird, mit Kühl (Römerbrief z. St.) auf Juden und Heiden; dann aber darf die Nennung nur der Bestrafung Röm. 2, 12 mit B. Weiß (Römerbrief z. St.) nicht dadurch erklärt werden, daß Paulus hier bloß im Blick auf die Juden die Möglichkeit, dem Zorn zu entfliehen, bestreitet.

2 Zahn, Kühl (beide zur Stelle) und Ernesti (a. a. O. p. 28) heben diesen Zug hervor.

3 cf. das Fehlen des Artikels vor *ἔθνη*, auf welches Kühl (Römerbrief z. St.) hinweist.

4 Wetters These (a. a. O. p. 90), die Eschatologie habe bei Paulus keinen Selbstwert, sondern sei nur als ethisches Motiv wichtig, wird also durch unsere Beobachtung von der Selbstverständlichkeit des nichtparänetischen Gerichtsgedankens bei Paulus widerlegt; schon von hier aus stellt sich Wetters Reduzierung des Problems „Rechtfertigung und Gericht" auf den Gegensatz von gegenwärtig-religiös-ethischer und eschatologisch-mechanischer Betrachtungsweise (cf. oben p. 15) als fraglich dar.

ausspricht, erhellt aus mannigfachen Einzelzügen in der Verwendung dieses Motivs: bei dem Tadel menschlichen Richtens legt sich ihm der warnende Hinweis auf das göttliche Gericht nahe, in dem jeder über sich selbst Rechenschaft zu geben hat Röm. 14, 10—12, die Erwähnung der irdischen Dienst- oder Herrenstellung lenkt die Gedanken auf den Herrn und Vergelter aller Menschen Kol. 3, 22—4, 1. In der Erbitterung und im Affekt, wo doch des Menschen innerstes Ich sich meist unreflektiert ausspricht, schleudert er den Gegnern die Gerichts- und Verderbensdrohung mit scharfen Worten entgegen Gal. 5, 10; II. Kor. 11, 15; Phil. 3, 19, warnt er die Gemeinden vor Unbotmäßigkeit gegen die Obrigkeit und vor Götzendienst unter ernstem Hinweis auf den strafenden Herrn Röm. 13, 2; I. Kor. 10, 22. Die Nähe des „Tages", der mit der Parusie auch das Gericht bringt Röm. 13, 11—14, ist ihm ebenso wie die Plötzlichkeit seines Eintretens I. Thess. 5, 2. 6 ein diskussionslos verwendetes (οἴδατε) Motiv. Der Hinweis auf das Gericht begründet das Handeln I. Kor. 3, 8. 12—17 unter Geltendmachung des Lohngedankens, in I. Kor. 10, 6—12 unter Erwähnung der Strafen für die widerspenstigen Israeliten, in I. Kor. 11, 29—32 unter Nennung einer immanent sich vollziehenden Strafe; die Auferstehung garantiert den Sinn christlicher Tätigkeit I. Kor. 15, 58, die Gebefreudigkeit wird geweckt durch den Hinweis auf die Gleichheit von Saat und Ernte II. Kor. 9, 6; Gal. 6, 7—10; weil der Herr, zu dem der Christ heimkehren möchte, der einen guten und bösen Wandel vergeltende Richter ist, setzt der Christ seinen Stolz darein, dem Herrn zu gefallen II. Kor. 5, 9—10. Der Eindruck von der Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens für Paulus wird denn auch durch seine ausdrücklichen Worte bestätigt: diese Gerichtsmahnungen in den Briefen stellen nur eine Erinnerung dar an den Inhalt seiner Predigt, und zwar müssen sie ein ganz festes Stück dieser Predigt gebildet haben[1], wenn der Apostel so kurz darauf zurückweisen kann I. Thess. 4, 6; Gal. 5, 21; I. Kor. 6,9. Besonders deutlich erhellt die Selbstverständlichkeit solcher Gedankengänge aus

---

1 v. Dobschütz erinnert im Exkurs zu I. Thess. 1, 10 daran, daß man aus den Andeutungen der paulinischen Briefe einen starken Eindruck von der Fülle dessen gewinnt, was Paulus auf Grund der mündlichen Unterweisung nunmehr bei den Lesern bereits voraussetzt.

einer mehr beiläufigen Erwähnung des Gerichts, — denn Selbstverständliches deutet man nur an — wie sie etwa in I. Kor. 15, 19. 32 (cf. auch 13, 3) und in Röm. 13, 5 (*οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν*) vorliegt. Vorausgesetzt wird dies Gericht auch in den Trostsprüchen für die Verfolgten II. Thess. 1, 5—10 und in der Apologie II. Kor. 13, 7, wenngleich hier an die Stelle der Paränese Trostrede, sogar Aufhebung und Ironisierung des eigenen Lohnstrebens getreten ist.

Um so merkwürdiger berührt neben dieser Selbstverständlichkeit des Gerichtsmotivs bei Paulus die Stellung, die dieses Motiv im Gesamtrahmen der Paränese einnimmt. Zweierlei fällt von vornherein auf: es ist nur ein Motiv in einer reichen Mannigfaltigkeit ausdrücklicher Begründungen des Ethos[1]. Denn neben ihm steht die Begründung aus der Wirklichkeit des Heilsbesitzes, aus der göttlichen Heilstat und Berufung, cf. als Beispiel etwa I. Thess. 2, 12, 4, 7[2]. 8, 5, 5. 6. 9—11; I. Kor. 5, 7, 6, 15. 19, 10, 13; II. Kor. 4, 1, 6, 16; Gal. 5, 1. 25; Röm. 6, 7, 4, 12, 1; Phil. 3, 12; Kol. 3, 1. 2; ebenso die Mahnungen ohne Begründung I. Thess. 4, 1—3, 5, 12 ss.; I. Kor. 16, 13; die seltenere Geltendmachung praktischer Regeln[3] I. Thess. 4, 12; Röm. 14, 18 b. Ob dabei die Gerichtsdrohung als ein besonders kräftiges Motiv im Vergleich mit den anderen bezeichnet werden darf, lassen wir bis zur Erörterung der Einzelheiten dieses Motivs hier noch unentschieden. Immerhin bleibt schon — und das ist das zweite — beachtenswert, daß, wie Weinel[4] erinnert, die Gerichtsparänese von Paulus selbst nie als Beweis für die Unvereinbarkeit von Gnade und Sünde genannt und also wohl auch nicht empfunden wird. Gottes Richteramt bürgt wohl für Gottes Gerechtigkeit in Römer 3, 6; in Röm. 6 aber fehlt der Hinweis auf den Gerichtsgedanken als auf ein Erkennungszeichen für den ethischen Charakter des Evangeliums.

---

1 cf. auch v. Dobschütz, Der Apostel Paulus I 1926 p. 41.

2 Die Tatsächlichkeit einer Heilswirksamkeit Gottes ist in diesem Worte ausgesagt, ganz gleich, ob man des näheren mit Dibelius (z. St.) das Ziel der Berufung oder mit v. Dobschütz (z. St.) den Grund und die Modalität der Berufung in den beiden präpositionalen Wendungen angezeigt findet.

3 Zur Motivierung der Paränese cf. v. Dobschütz Exkurs zu I. Thess. 4, 8 und „The most important motives for behaviour in the life of the early Christians", The American Journal of Theology 1911, vol. 15, p. 505—524. 4 cf. oben p. 31.

Der entsprechende Befund im Spätjudentum läßt des Paulus Abhängigkeit wie auch die Besonderheit seiner Position ans Licht treten.

Die Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens für das Judentum zu belegen ist unnötig, sie folgt einfach aus der Heilslehre; wo der Mensch der leistende Teil ist, bleibt Gottes vornehmste Tätigkeit die Vergeltung. Ähnlich wie Paulus in Röm. 2, 2 setzt Akiba[1] der Gerichtsleugnung des Frevlers sein „Es gibt ein Gericht und auch einen Richter" entgegen. Dabei ist die Terminologie des A. T., vor allem der Psalmen und des Deutero-Jesaja, verlassen; Gerechtigkeit bezeichnet meist nicht mehr Gottes helfende, sondern nur noch seine vergeltende Tätigkeit. Wir verweisen als auf einen typischen Ausdruck für die enge Verbindung von Gott und Gericht nur auf das Nebeneinander der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer und als dem Richter in IV. Esra 6, 6; Sibyll. III 704 und in Aussprüchen von Akiba[2] und Eleazar ha Kappar[3] (Ende des 2. Jahrhunderts).

Die jüdische Heilslehre schließt es dagegen aus, daß Aussagen über den Heilsbesitz und die Heilswirklichkeit das Motiv zum Handeln bilden; daher nimmt die Gerichtsparänese eine viel stärker dominierende Stellung ein als bei Paulus. Ein wirkliches Bild darüber kann aber ebenfalls erst die folgende Einzelerörterung geben.

Paulus ist mit dem Judentum einig, wenn auch nicht in der Bewertung der Gerichtsdrohung, so doch in der Voraussetzung von der Selbstverständlichkeit des Gerichts; Wetters[4] Behauptung, Paulus glaube eigentlich gar nicht an ein eschatologisches Gericht, wird sich ebenso wenig halten lassen wie Beyschlags[5] Reduzierung des Gerichts auf die Selbstbeurteilung des Christen.

2. Allein Wetter gelangt zu jener Behauptung ja auf Grund der Beobachtung, daß bei Paulus ὀργή und κρίμα zuweilen ohne den Gen. subj. θεοῦ begegnen; diese attributlosen Substantiva sind ihm Zeichen einer mechanischen Geschichtsbetrachtung, die mit einer von Gott gelösten, immanent wirken-

1 Gen. r. 26 Bacher T. I 344.
2 j. Synh. 18a Bacher T. I 285; Mech. zu Hiob 23, 13 Bacher T I 326.
3 Aboth IV 22 Beer-Holtzmann. 4 Wetter, a. a. O. p. 80.
5 Beyschlag a. a. O. p. 277.

den Vergeltung rechnet[1]. Zudem weist Wetter[2] darauf hin, daß der Begriff ὀργή nicht in die Versöhnungs-[3], sondern in die Erlösungslehre gehört. Ein kurzer Überblick über die Stellen bestätigt zunächst Wetters Beobachtungen; in I. Thess. 1, 10, 2, 16, 5, 9; Röm. 2, 5. 8, 3, 5, 4, 15, 5, 9, 9, 22, 12, 19, 13, 4. 5 steht ὀργή, in Gal. 5, 10; I. Kor. 11, 29. 34; Röm. 3, 8, 13, 2 steht κρίμα attributlos, und Aussagen über Gericht und Verderben ohne Nennung Gottes, wie I. Kor. 3, 12—15, 10, 6—12; II. Kor. 11, 15; Gal. 6, 10; Röm. 13, 2; Phil. 3, 19; Kol. 3, 25 weisen in dieselbe Richtung. Allein macht schon der oben empfangene Eindruck von der Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens es unwahrscheinlich, daß Paulus hie und da durch Fortlassung von θεοῦ eine Grenze zwischen Gott und Zorn und Gericht habe aufrichten wollen, so erweist sich diese Anschauung vollends als schwierig an den Stellen, an denen die attributlose ὀργή bzw. κρίμα dann doch ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird:

θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν Röm. 3, 5
θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν Röm. 9, 22
δότε τόπον τῇ ὀργῇ· — — ἐμοὶ ἐκδίκησις, λέγει κύριος Röm. 12, 19
θεοῦ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργήν Röm. 13, 4
οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν I. Thess. 5, 9
κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει. — — εἰς κρίμα συνέρχησθε. κρινόμενοι ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα I. Kor. 11, 29. 34. 32

Hierhin gehört auch das dreimalige παρέδωκεν Röm. 1, 24. 26. 28, durch welches Gottes immanente Zorneserweisung geschildert wird.

Die Trennung von Gott und Vergeltung müßte daher als ein von Paulus selbst noch nicht beabsichtigter, nur ganz leise sich andeutender Stimmungswert betrachtet werden, den man kaum auf das Überwiegen von Gnade und Liebe im paulinischen Gottesgedanken zurückführen darf.

Denn auch das Spätjudentum kennt den mehr als Strafe von Gott gelösten „Zorn" neben dem „Zorn Jahwes".

---

1 Wetter, a. a. O. p. 18—64. 2 Wetter, a. a. O., p. 54 s.
3 Wie F. C. Baur (Paulus p. 540) ihn noch einordnet.

„Zorn“:
I. Makk. 1, 64, 3, 8
Jes. Sir.[1] 5, 8, 7, 16, 16, 6. 11, 18, 24, 23, 16, 33, 8, 46, 7[2]
I. Hen. 5, 9
Jub. 36, 10
Sibyll. III 51. 561
Assumpt. Mos. 8, 1
Sap. Sal. 18, 20. 21. 25, 19, 1
syr. Bar. 12, 4
„Zorn Gottes“:
Bar. 1, 13, 2, 15
Gebet Man. 5. 10
II. Makk. 5, 20, 7, 33. 38, 8, 5
Jud. 9, 9
Jes. Sir. 5, 6 s., 39, 23, 45, 19 s., 48, 10
I. Hen. 62, 12, 84, 4, 91, 7, 99, 16, 101, 3
Test. Rub. 4, Test. Lev. 6
Sibyll. III 556. 652. 766. 810
IV 51. 135. 159
V 76. 298. 323. 358
Assumpt. Mos. 10, 3
Sap. Sal. 11, 9 s., 16, 5
syr. Bar. 48, 17
slav. Hen. 44, 2

Auch hier wird, wie bei Paulus, der attributlose Zorn ausdrücklich mit Gott verbunden, cf. Bar. 4, 9. 25; Ps. Sal.15, 4 s.; Sap. Sal. 5, 20; Sibyll. V 508. Daher erscheint uns Wetters Behauptung, Paulus habe an eine mit Gott verbundene, im Endgericht sich vollziehende Vergeltung nicht geglaubt, er habe nur mit einer mehr mechanischen, gelegentlich von ihm mit Gott zusammengebrachten Vergeltung gerechnet, als eine starke Vergrößerung mancher bei Paulus nur angedeuteten Momente, die Paulus zudem mit dem Spätjudentum teilt. Auch der feierliche Rhythmus des dreimaligen *παρέδωκεν* in Röm. 1, 24 ss.

---

1 Wir legen den hebr. Text von R. Smend 1906 zugrunde; der griech. Text läßt, im Unterschied vom hebr. Text, die Verbindung von Zorn und Gott vermissen bei Jes. Sir. 45, 19, 48, 10.

2 Hier liest der griech. Text typischerweise *ἐχθρὸς* für die Vorlage חָרוֹן.

wird mit Wetter[1] nicht als Zeuge für den mechanischen Charakter einer monotonen Vergeltung zu werten sein, er will vielmehr als nachdrückliche Betonung der Tatsächlichkeit und Unabänderlichkeit göttlichen Zorneswaltens genommen werden. Diese gelegentliche Trennung von Zorn und Gott läßt sich jedenfalls weder bei Paulus noch im Spätjudentum als Ausfluß eines höheren Gottesgedankens deuten, sondern es liegen hier allenfalls die Anfänge einer Hypostasierung von Zorn und Gericht vor, noch ohne die bewußte Absicht etwa der Scheidung von Gott und Zorn, die sich dann später erst gemäßigt bei Akiba[2], ausgesprochen bei Jochanan[3] und Chijja b. Abba[4], Rabbinen des 3. Jahrhunderts, findet. Es bleibt bei dem Urteil von Pohlenz[5], daß im N. T., also auch bei Paulus, bewußte Abneigung gegen die Vorstellung eines Zornaffekts bei Gott nicht vorliegt.

3. Ein bemerkenswerter Abstand des Paulus gegenüber dem Judentum läßt sich dagegen beobachten für die Art, die Objekte des göttlichen Gerichtes zu bestimmen. Es ist ja eigentlich selbstverständlich, daß in den an christliche Gemeinden gerichteten Schreiben bei der paränetischen Verwendung des Gerichtsgedankens eben vom Gericht an Christen die Rede ist. Nimmt man alle auch im weiteren Sinne aufs Gericht zielenden Stellen, so redet der Apostel vom Gericht an Christen etwa 60 mal, vom Gericht an allen Menschen, speziell an den Nichtchristen kaum 20 mal (dabei muß man Röm. 2 dann schon als mehrere Stellen zählen!); das Gericht an den Engeln I. Kor. 6, 3 begegnet nur einmal. Wir achten gleich hier schon auf die Form, in der das Gericht an Christen erwähnt wird: in der ersten Person (meist Pluralis, seltener Singularis) spricht Paulus davon ausdrücklich in I. Thess. 2, 4; Gal. 6, 9; I. Kor. 4, 4; II. Kor. 5, 10[6]; Röm. 14, 10. 12; mehr andeutend in I. Thess. 1, 3, 2, 19, 3, 9, 5, 6; I. Kor. 9, 23. 27; II. Kor. 1, 14. 13, 7; Röm.

---

1 Wetter, a. a. O. p. 22.

2 Mech. zu 22, 22 (95b) Bacher T. I 243. 3 Tanch, תזריע (155b).

4 Deuter. r. 3 (200c); weiteres bei Strack-Billerbeck III p. 30. 31.

5 M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes 1909 p. 15.

6 Teichmann, (a. a. O. p. 79s.) und Kabisch (a. a. O. p. 51s.) achten bei der Besprechung von II. Kor. 5, 10 gar nicht darauf, daß hier speziell die Christen Objekt des Gerichtes sind.

8, 4. 13; Phil. 2, 16. Auch die Person der Anrede ist in den Gerichtsstellen vertreten, allerdings ganz selten in ausdrücklicher Aussage, wie Kol. 3, 24, 4, 1, allermeist mehr andeutend, wie I. Thess. 3, 13; I. Kor. 1, 8, 15, 58; Röm. 12, 1. 2; Phil. 1, 10, 2, 12. 15, 4, 17; Kol. 1, 22, 3, 20. 22. 23. Um so bemerkenswerter ist es, daß beim Gebrauch der dritten Person das Gericht meist direkt genannt wird, wie I. Thess. 4, 6; Gal. 6, 21, 6, 8; I. Kor. 3, 12—15. 16. 17, 4, 5, 10, 6—12, 11, 29; II. Kor. 9, 6, 10, 18; Röm. 8, 33; Röm. 13, 2. 5; Phil. 3, 19; Kol. 3, 6. 25; in mehr andeutender Form I. Kor. 3, 8, 5, 5, 6, 9. 10, 7, 32; Röm. 8, 8, 14, 18. Die ersteren direkt vom Gericht handelnden, die dritte Person gebrauchenden Stellen werden, weil sie inmitten der an Christen gerichteten Paränese stehen, hier zunächst summarisch unter die Worte vom Gericht an den Christen gerechnet. Allerdings fällt der kaum zufällige Gebrauch der Personen auf: in der zweiten Person erscheint das Gericht selten direkt genannt, fast stets in Andeutung; bei der ersten Person halten sich ausdrückliche und andeutende Rede vom Gericht die Wage, in der dritten Person überwiegen stark die ausgesprochenermaßen vom Gericht handelnden Stellen. Diese Nüancierung kann nicht darin begründet sein, daß Paulus die Christen grundsätzlich vom Gerichte ausnimmt; die Erklärung für die Besonderheit des Persongebrauchs muß bis zur Erörterung über die Stimmung gegenüber dem Gericht zurückgestellt werden. Ausgenommen werden nach Paulus die Christen von der eschatologischen (strafenden) ὀργή I. Thess. 1, 10, 5, 9; Röm. 5, 9; von dem κατακρίνεσθαι, an dessen Stelle die innerzeitliche Züchtigung tritt I. Kor. 11, 32; von der Trübsal und Rache, die im Endgericht den Verfolgern der Christen und den dem Evangelium Ungehorsamen widerfährt II. Thess. 1, 5—10[1]; die Annahme, daß die Christen ihrerseits das Gericht an der Welt und an den Engeln vollziehen I. Kor. 6, 2, besagt noch nicht, daß sie selber nicht Gegenstand des Gerichtes sind, da, wie wir sahen, das Gericht auch an Christen ein dem Paulus selbstverständlicher Gedanke ist; Röm. 2, 27 darf allerdings nicht als Beweis für das Gerichtetwerden auch der Richtenden

1 Es ist daher nicht in den Worten des Paulus begründet, wenn Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter² p. 660), Wetter (a. a. O. p. 82. 84), v. Dobschütz (Exkurs zu I. Thess. 2, 20) und J. Weiß (Urchristentum p. 435) sagen, der Christ sei dem Gericht entnommen.

herangezogen werden, denn hier liegt die Vorstellung zu Grunde, daß Mensch an Mensch gemessen werde.

Von dem Gericht an Nichtchristen ist bei Paulus seltener die Rede, so in I. Thess. 2, 16[1]; II. Thess. 2, 12; Gal. 5, 10; I. Kor. 5, 13; II. Kor. 11, 15; Röm. 3, 8, 12, 19[2]; mehr angedeutet in I. Thess. 2, 15; Röm. 1, 28; von einer immanent an den Heiden sich vollziehenden Zorneswirkung Gottes spricht Röm. 1, 18 ss. Daß das Gericht an allen Menschen ein dem Paulus geläufiger Gedanke ist, tun nicht nur die kurzen Worte Röm. 3, 6, 11, 33, sondern vor allen Dingen die eingehende Ausführung Röm. 2 dar, in der der Apostel, von der Tatsächlichkeit eines allgemeinen Gerichts bereits ausgehend, die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit dieses Gerichtes erweist.

Der Jude dagegen ist, im Unterschied von Paulus, stark an dem Gericht Gottes über die Widersacher und über die Völker interessiert; hier kommt, wie im A. T., der helfende Charakter des Gerichts zur Geltung, nur daß man diese Hilfe nicht mit A. T.-licher Terminologie der Gerechtigkeit Gottes, sondern seiner u. U. Sünden übersehenden Gnade zuschreibt. Die Frommen nach Sap. Sal. 3, 8, oder die Ältesten Israels nach Zeugnissen von Rabbinen des 4. Jahrhunderts[3] sind selbst Richter; die Gerechten nehmen für sich selbst Rache oder werden von Gott gerächt. Dabei geht über die diesbezüglichen paulinischen Aussagen die eigene Aktivität der Gerechten, die sich selbst rächen, hinaus I. Hen. 48, 9, 50, 2, 91, 12, 95, 3, 98, 12; Jub. 24, 29. Die Andersartigkeit der ganzen hier noch nicht zu erörternden Stimmung der jüdischen Gerichtsaussagen wird vollends an der Häufigkeit der Stellen klar, die von Rache und Strafgericht an den Sündern, den Abtrünnigen, den irdischen Machthabern und heidnischen Völkern handeln: Jud. 16, 18; I. Hen. 45, 6, 47, 4, 48, 8—10, 54, 6, 62, 11 ss., 63, 91, 12 ss., 95, 3, 7, 96, 8, 97, 5, 98, 12, 99, 3, 16, 100, 4, 5, 7, 103, 8, 104, 5; Ps. Sal. 2, 35, 4, 24; Sap. Sal. 6, 3 ss.; Jub. 24, 28 ss.; Assumpt. Mos. 10, 2 s. 7 s.; syr. Bar.

---

1 Wenn wir in ἔγγαστν mit v. Dobschütz (Thessalonicherbriefe z. St.) prophetische Vorwegnahme sehen; das εἰς τέλος darf hier unerörtert bleiben.

2 Schwanken kann man, ob nicht auch in Phil. 3, 18 s. abgefallene Christen (Lohmeyer z. St.) statt nur sündigende Christen (Dibelius z. St.) gemeint seien.

3 cf. Strack-Billerbeck IV p. 1103/04.

(trotz der Mahnung 52, 6 s., sich mehr um den eigenen Lohn als um die Bestrafung der Gegner zu kümmern!) 51, 6, 62, 7, 72, 82, 2 ss.; slav. Hen. 50, 4. Auch die Rabbinen reden viel vom Strafgericht an den Völkern, cf. nur die Aussprüche von Eliezer b. Hyrkanos, einem Schüler Jochanans[1], von Akiba[2], von Simon b. Jochai, einem Schüler Akibas[3], von Meïr, einem Schüler Akibas[4], von Jose b. Chalaftha (eine Generation nach Gamaliel II.)[5], von Jehuda b. Ilai (eine Generation nach Gamaliel II.)[6], von Eliezer, dem Sohn Jose des Galiläers[7], von Jochanan, einem Schüler Jehudas I.[8], von palästinensischen Amoräern des 4. und 5. Jahrhunderts wie Jizchak[9], Levi[10], Simon[11], Chanina b. Papa[12], Aibo[13] und Reuben[14]. Nach vereinzelten Aussprüchen von Rabbinen scheint Israel von der Rechenschaftsablegung überhaupt ausgeschlossen: so Eliezer[15], ein Tannaït des 2. Jahrhunderts, und Jehuda[16] b. Simon, ein Amoräer des 4./5. Jahrhunderts.

Der Abstand gegenüber dem Befund bei Paulus liegt auf der Hand: die sich selbst rächenden Frommen und das starke Interesse an dem über die Nichtjuden ergehenden Rachegericht, das sind zwei Züge, die es verbieten, mit v. Dobschütz[17],

---

1 Jebamoth 48b Bacher T. I 112, sogar gegen Proselyten gerichtet; Tos. Synh. 13, 2; Bacher T. I 140, in Kontroverse mit Josua b. Chananja.

2 Mischna Edujoth 2, 10; Bacher T. I 337.

3 Sifre zu Deut. § 43 Ende, Lev. r. Kap. 24 Anfang; Bacher T. II 145.

4 Sabbath 153a; Bacher T. II 66 s.

5 Tos. Taanith 3 (2), 1 und Sifre zu Deut. 32, 35 § 325; Bacher T. II 188.

6 Gen. r. Kap. 6 gegen Ende und Kap. 26; Bacher T. II 223.

7 Mech. zu Ex. 19, 2 (62a); Bacher T. II 301.

8 Schocher tob zu Ps. 99, 2, 9, 12; Bacher p. A. I 334.

9 Aboda zara 3b; Bacher p. A. II 294.

10 Gen. r. Kap. 20 Anfang; Bacher p. A. II 327. Schir r. zu 4, 8.; Bacher p. A. II 386. Schocher tob zu Ps. 17, tradiert von Josua aus Sichnin; Bacher p. A. II 432.

11 Tanch. משפטים gegen Ende tradiert von Chilkija und Pinchas; Bacher p. A. II 459. Schir r. zu 8, 14; Bacher p. A. II 462.

12 Pesikta r. Kap. 35 Ende 161a; Bacher p. A. II 521.

13 Esther r. zu 1, 1 Ende, tradiert von Judan; Bacher p. A. III 71.

14 Tanch. קדשים Anfang ;Bacher p. A. III 86.

15 Schocher tob zu Ps. 78; Bacher T. II 301.

16 Schir r. zu 8, 8, tradiert von Azaria; Schocher tob zu Ps. 15; Bacher p. A. III 171.

17 v. Dobschütz, Exkurs zu I. Thess. 2, 20.

Lietzmann[1], auch Teichmann und J. Weiß[2] ohne Vorbehalt vom gleichen Stimmungswert gegenüber dem Gericht bei Paulus und dem Judentum zu reden.

Allein, bei Paulus wie im Judentum die Annahme der Rettung für die Angehörigen der eigenen Religion, — ist das nicht eine starke Gemeinsamkeit zwischen dem Apostel und seiner früheren religiösen Heimat? Gerade die Erörterung über die Unparteilichkeit und Strenge des Gerichtsverfahrens, über die Höhe der Forderung und die Art der göttlichen Gegengabe wird unser bisheriges Ergebnis erhärten: bei Paulus spricht der Gerichtsgedanke die Höhe und Einheitlichkeit des Ethos aus, der Gerichtsgedanke ist bei ihm, im Vergleich mit dem Judentum, radikalisiert.

4. Daß das Gericht Gottes gerecht ist, betont Paulus öfter. Dabei haben die ausdrücklichen Aussagen Röm. 2, 11; Kol. 3, 25; II. Thess. 1, 6 weniger Gewicht als die vom Impuls diktierten Stellen Röm. 2, 5, 3, 5 s. 8, die die unlösbare Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Gericht Gottes als einen selbstverständlichen Zug paulinischer Frömmigkeit aufzeigen. Paulus tritt in Röm. 2, 12—16 denn ja auch einen ausführlichen Beweis für die Gerechtigkeit dieses Gerichtes an: Juden wie Heiden sind im Besitz der Kenntnis des Guten. Die schon oben (p. 38) von uns gemachte Beobachtung, daß Paulus in Röm. 2, 14 ss. den Heiden gewissermaßen nur zögernd das Vollbringen des Gesetzesgemäßen zubillige, bewahrt uns, zumal der Text keine positive Handhabe dazu gibt, vor der gewaltsamen Deutung dieses Passus auf Christen, wie die Reformatoren[3], auch Feine[4] hier exegesieren. Allein jene Beobachtung erschließt uns nun noch in anderer Hinsicht die Bedeutung der Aussage: gerade wenn Paulus der Ethik der Heiden mißtrauisch gegenübersteht, um wieviel beachtlicher sind solche Zugeständnisse wie Röm. 2, 14 für das Gerechtigkeitsgefühl des Apostels! Gewiß, Paulus spricht bei der Äußerung dieses dem Judentum fremden Ge-

---

1 Lietzmann, zu II. Kor. 5, 10.

2 Für beide cf. unten p. 50 Anm. 3. 3 cf. oben p. 19 s.

4 P. Feine (Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899 p. 111—124) deutet Röm. 2, 7—10. 14—16 auf Christen; später dagegen (N. T.-liche Theologie[4] p. 202) wird Röm. 2, 14 ss. auf Heiden bezogen.

dankens einen Fundamentalsatz der stoischen Ethik aus[1], er folgt sicher auch eigenen Beobachtungen; allein für die kritische Art der Aneignung dieses Satzes bürgt eben die oben beobachtete vorsichtige, einschränkende Form der Aussage. Und gerade dieser Vorbehalt, den Paulus macht, ist uns wichtig als Zeugnis für das Gerechtigkeitsgefühl des Apostels, der nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig von den Heiden aussagen möchte. Denn daß ihm als Juden eine andere Beurteilung der Heiden viel näher lag, hört man hie und da auch noch aus den Äußerungen des Christen heraus cf. Gal. 2, 15; auch das *Ἰουδαίῳ πρῶτον* Röm. 1, 16, 2, 9. 10 gehört hierher.

Öfters äußert sich diese starke Überzeugung des Apostels von der Gerechtigkeit des Gerichts in schroffen Gerichtsdrohungen, deren Verhältnis zu den Heilsaussagen eben wegen ihrer Schroffheit problematisch ist; cf. die scharfe Scheidung von Heil und Verderben in I. Kor. 6, 9. 10; Gal. 6, 9. 10, den mahnenden Ernst in 1. Kor. 10, 1—12; Röm. 11, 21; Kol. 4, 1. Daß das Gericht Verborgenes an den Tag bringe, wird geflissentlich hervorgehoben I. Kor. 4, 5; Röm. 2, 16. 29; dasselbe liegt im *φανερωθῆναι* von II. Kor. 5, 10[2]. Diese unbedingte Sachgemäßheit des göttlichen Gerichts ist neben der alleinigen Zuständigkeit Gottes für das Richten sicher die Veranlassung zur Ablehnung des Selbstgerichtes I. Kor. 4, 4. 5[3]. Auch in den Worten, die weniger des Christen Heil in Frage zu stellen scheinen, als daß sie gewisse, meist konkrete Forderungen an die Christen richten, tritt stark des Apostels Überzeugung von der Gerechtigkeit dieses Gerichtes hervor; der Lohn bemißt sich nach der Qualität des Werkes I. Kor. 3, 8. 13—15, die Ernte nach der Fülle der Aussaat II. Kor. 9, 6; die Hoffnung auf die Vereinigung mit dem Herrn macht die Erinnerung an den gut und böse vergeltenden Richter nur umso lebendiger II. Kor. 5, 9. 10.

Daneben begegnen allerdings Aussagen, aus denen man auf

---

1 cf. Lietzmann z. St., J. Weiß zu I. Kor. 7, 19.

2 cf. Bachmann und Windisch z. St.

3 Mit Recht hebt J. Weiß gegen Heinrici z. St. hervor, daß Paulus hier kein Mißtrauen gegen das Gewissenszeugnis ausspreche, sondern nur die Befugnis des Gewissens zur völligen Entlastung bestreite. Allerdings Beyschlags These, der innerste Gehalt des Gerichtsgedankens liege im Selbstgericht (a. a. O. p. 277), erweist sich hier als unmöglich.

eine Parteilichkeit bei Gott schließen könnte: die Christen sind dem eschatologischen Zorn entnommen I. Thess. 1, 10, 5, 9; Röm. 5, 9; das, was sie in der Ewigkeit von Gott erhalten, gilt plötzlich als Gnadengabe Röm. 6, 23, die ihnen um so sicherer ist, als sonst ja der Wirker ihres Heils gegen die von ihm Begnadeten Anklage erheben und schuldig erkennen müßte Röm. 8, 33 s.[1]; auch dem schlimmsten Sünder ist somit das endgültige Heil sicher I. Kor. 5, 5[2], zumal Gott bei Christen der Gefahr schließlicher Verdammung durch innerzeitliche Erziehungsstrafen vorbeugt I. Kor. 11, 29—34. Zur Korrektur dieser Stellen vom Vorzug der Christen im Gericht darf man nicht auf die Aussagen des Paulus von Gottes Unparteilichkeit verweisen; denn für das Judentum, in dessen Bahnen Paulus hier wandelt, einen sich ja Gottes Unparteilichkeit und Israels Vorrang ohne Schwierigkeiten[3], cf. nur Syr. Bar 13, 8—11 und weiteres unten, für Paulus etwa Kol. 3, 24 neben Kol. 3, 25! Die Unparteilichkeit des göttlichen Gerichtes läßt sich als Haupttendenz der paulinischen Aussagen allerdings doch nachweisen durch die Besinnung darauf, welche Anforderungen im Gericht an die Menschen, speziell an die Christen gestellt werden.

Sehr selten spricht Paulus vom Gericht nach dem Glauben, nach der Stellung zum Evangelium, nämlich nur II. Thess. 1, 8. 10 und 2, 10. 12; in Röm. 2, 16 finden wir dagegen durch den Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* nicht mit Zahn die Gnade im Gericht bezeichnet, deuten den Vers auch nicht mit E. Weber auf das gegenwärtige Glaubensgericht; beide Auffassungen setzen sich mit Röm. 2, 6 ss. ebenso wie mit den übrigen diesbezüglichen paulinischen Aussagen in Widerspruch. Wir verstehen die Stelle vielmehr mit Jülicher und Lietzmann[4]:

---

1 Nicht hierher gehört I. Thess. 3, 13, wo die Nennung des *πατὴρ* und des *κύριος* als Sporn, nicht als Hinweis auf die Milde des Richters gemeint ist, cf. v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe z. St.

2 Die genaue Exegese dieser Stelle folgt unten p. 64.

3 Nachdrücklich verweisen darauf als auf eine Erklärung für beide Fassungen des paulinischen Gerichtsgedankens Teichmann (a. a. O. p. 82 ss.) und J. Weiß (Urchristentum p. 419 s.).

4 cf. die genannten Exegeten in ihren Kommentaren zur Stelle; E. Weber, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus p. 129 s. Die besondere Verbindung von *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* mit *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (B. Weiß, Kühl z. St.; Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus p. 63 Anm. 1) darf hier unerörtert bleiben. Ähnlich wie

Paulus beruft sich auf sein Evangelium für den Gerichtsgedanken; die Norm des Gerichtes hat der Apostel ja vorher Röm. 2, 6—10 ausdrücklich angegeben. Wenn hier die Bezeichnung des im Gericht Geforderten auch offenbar durch die Absicht, eine auch vom Juden anerkannte Norm zu nennen, geformt ist, so zeigt sich hier doch dieselbe Besonderheit in der Bezeichnung der Forderung, die an den meisten Gerichtsstellen bei Paulus vorliegt, soweit diese Gerichtsparänesen nicht, wie I. Thess. 4, 6; I. Kor. 10, 1—12; I. Kor. 11, 29—32; Röm. 14, 10. 12; Kol. 3, 24—4, 1, auf ein ganz konkretes Verhalten der Christen abzielen: die Einheit des Sittlichen, im Gegensatz zu jeder Zersplitterung des Handelns in einzelne Akte, ist von Paulus streng beobachtet; das Gericht stellt an alle[1] die höchsten Anforderungen. Der Plural ἔργα des Psalmzitates in Röm. 2, 6 erscheint im folgenden als Singular ἔργου ἀγαθοῦ[2], τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν[3]. Derselbe Tatbestand liegt in den Worten vom Gericht an den Christen vor: in II. Kor. 5, 10 steht der Singular ἀγαθὸν und φαῦλον; beurteilt wird das (Lebens-) Werk, nicht etwa die Werke I. Kor. 3, 12—15; das göttliche Lob gilt einer inneren Haltung, der Geistesbeschnittenheit des wahren Juden, Röm. 2, 29; den ἔργα τῆς σαρκὸς tritt der καρπὸς τοῦ πνεύματος gegenüber Gal. 5, 19—23. Die Vorstellung vom organischen Wachstum fehlt denn auch bei Paulus nicht, sie begegnet Gal. 6, 8—10; II. Kor. 9, 6, in Phil. 4, 17 klingt das Bild wenigstens an. Diese die Einheitlichkeit und das Organische des Ethos betonenden Gerichtsstellen bilden nun aber nur

---

Zahn redet Beyschlag (a. a. O. p. 276) von einem Gericht auf Grund der Erlösung im Blick auf Röm. 2, 16; Teichmann findet in diesem Wort die endgeschichtliche Betrachtungsweise (im Unterschiede von der ethischen), der gemäß die Stellung zum Evangelium ausschlaggebend im Gericht ist (a. a. O. p. 82).

1 Wir deuten Röm. 2, 1 ss. mit Kühl (z. St.) auf Juden und Heiden, nicht wie B. Weiß, Jülicher und Lietzmann (z. St.) nur auf die Juden (cf. oben p. 38 Anm. 1).

2 Charakteristisch ist die Wiedergabe dieses Paulusswortes bei Theophilus, ad Autolycum I 14, 12—16 (Corp. apologet. VIII/IX): τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν δι' ἔργων ἀγαθῶν ζητοῦσιν — — —, τοῖς δὲ ἀπίστοις — —.

3 Eben wegen dieser Singulare ist Jülichers Urteil (z. St.), christliche Färbung sei an dieser Stelle vermieden, dahin einzuschränken, Paulus habe hier christliche Färbung vermeiden wollen; denn die Einheit des Geforderten zeugt für einen dem Paulus vielleicht unbewußten Einfluß jener christlichen Denkweise, die den Menschen als Ganzes nimmt.

einen Ausschnitt aus den vielen Aussagen des Apostels, in denen uns dieselbe Auffassung christlicher Sittlichkeit entgegentritt: weit entfernt, ein vollständiges Bild geben zu wollen, erinnern wir nur an I. Thess. 1, 3, 3, 13, 5, 15. 23; II. Thess. 1, 11, 2, 12. 17; Gal. 4, 18, 6, 4; I. Kor. 15, 58; II. Kor. 8, 2. 5, 13, 7; Röm. 6, 13. 19, 7, 4. 7. 18. 19. 8, 4, 12, 1 ss., 13, 3. 4, 14, 17. 18, 16, 19; Phil. 1, 10 s. 22; Kol. 1, 22, 3, 22. Wir haben mit dieser Feststellung von der Höhe der ethischen Aussagen bei Paulus bereits einen Fingerzeig zur Lösung der oben (p. 50) dargelegten Schwierigkeit bekommen: dieselben Christen, denen Paulus die Errettung von dem Zorn verheißt, sind Gegenstand einer Paränese, die unter Hinweis auf ein unparteiliches Gericht die höchsten Forderungen wie selbstverständlich erhebt[1].

Der Einheitlichkeit der menschlichen Leistung entspricht die der göttlichen Gegengabe. So wird in Röm. 2 von Gott mit der *ζωὴ αἰώνιος*[2], *δόξα*, *τιμὴ* und *εἰρήνη*, andererseits mit *ὀργή*. *θυμός*, *θλῖψις* und *στενοχωρία* vergolten[3]; eine ähnliche singularische Formulierung ist in II. Kor. 5, 10 nahegelegt. Alle die Stellen, die das Heilsgut als *ζωὴ αἰώνιος*, als *σωτηρία*, die Heilserlangung als organischen Prozeß beschreiben, gehören in die Reihe der von der Einheitlichkeit der göttlichen Gabe handelnden Worte; auch in den Bildern vom fruchtbringenden Tun des Guten (Gal. 6, 8—10; II. Kor. 9, 6) wird diese Einheitlichkeit ausgesprochen, der organische Vorgang macht eine Kompensation von Einzelleistung mit Einzelleistung unmöglich.

Allerdings fehlen Reste einer atomistischen Ethik nicht. Paulus erwartet für den Christen ernsthaft Lohn und Lob gemäß der Art der Arbeit, die geleistet worden ist I. Kor. 3, 8, 4, 5; II. Kor. 5, 10, nach Röm. 2, 29 wird dem wahren Juden von Gott Lob zuteil, in I. Kor. 3, 12—15 rechnet der Apostel mit einer Errettung des Christen selbst dort, wo Anerkennung des Werkes und somit Belohnung ausbleiben, so daß hier von

---

1 cf. unten p. 63 s.

2 Wir nehmen mit den meisten, gegen Zahn (z. St.), *ζωὴν αἰώνιον* als Objekt zu dem zu ergänzenden *ἀποδώσει*, Röm. 2, 7.

3 Das verwerfende Urteil mit Tholuck (Römerbrief 1856 zu 2, 8—12) als nicht endgültiges zu betrachten, ist ein durch den Text verwehrter Ausgleichsversuch von Gericht und Rechtfertigung.

Stufen des Heils die Rede wäre[1]: Rettung mit Lohn[2]; Rettung ohne Lohn unter Verbrennung des Werkes und Bestrafung; eigenes Verderben. Die starke Kraft des Lohngedankens auch bei Paulus wird klar I. Kor. 15, 32 in dem entrüsteten *τί μοι τὸ ὄφελος*, cf. sogar I. Kor. 13, 3! Allein nicht nur die Seltenheit der Lohnstellen, auch die Art, wie Paulus gelegentlich den atomistischen Lohn abwandelt in die Gesinnung freiwilligen Verzichts auf berechtigte Ansprüche I. Kor. 9, 18, sodann das Fehlen der Ausmalung der Seligkeitsstufen I. Kor. 3, 12—15, auf das Wetter[3] hinweist als auf einen Beweis für die Nebensächlichkeit dieser Gedanken bei Paulus, — das alles gibt uns doch das Recht, als das Wesentliche in den paulinischen Aussagen von der Art der göttlichen Gegengabe die Einheitlichkeit hervorzuheben[4], wenn wir diese Lohnstellen auch keineswegs hinwegdisputieren wollen.

Das Gericht ergeht unparteilich, die Forderung bewegt sich in bedeutender Höhe, ihrer Einheitlichkeit entspricht die der göttlichen Gegengabe: die Bedeutung dieser paulinischen Aussagen erhellt erst recht in Gegenüberstellung mit dem Judentum.

Die apokryphe, pseudepigraphe und rabbinische Literatur enthält allerdings durchaus Aussagen von der Unparteilichkeit göttlichen Richtens[5]: die *δικαιοκρισία* begegnet Test. Lev. 3; daß Gott kein Ansehen der Person übt, bekräftigen Ps. Sal. 2, 18; Jub. 5, 16; syr. Bar. 13, 8; slav. Hen. 42, 7, 46, 1—3 ebenso wie die Worte Akibas[6] und Eleazars ha Kappar, eines Zeitgenossen Rabbis[7]. Das Gericht prüft die verborgenen Dinge I. Hen. 49, 4, 98, 6—8;

---

1 cf. auch v. Dobschütz zu I. Thess. 2, 19.

2 In I. Kor. 3, 14 redet Paulus sicher von einer besonderen Belohnung (cf. J. Weiß z. St.), er sieht den Lohn nicht bloß, wie Bousset will (cf. z. St.), im Bestehen des Werkes. 3 Wetter, a. a. O. p. 151.

4 Gegen Pfleiderer, der sich vor allem an der genauen Äquivalenz von Handlungen und Vergeltung, an dem mechanischen, äußerlichen, abwägenden Verfahren stößt (Paulinismus[2] p. 280—282); eine ähnliche Verzeichnung des paulinischen Befundes liegt bei Teichmann (a. a. O. p. 82) vor, wenn er vom Abwägen der guten und schlechten Taten spricht.

5 cf. hierfür Strack-Billerbeck III p. 79/80 zu Röm. 2, 11, Nr. 1.

6 Aboth III 16 Beer-Holtzmann; Mech. zu Hiob 23, 13 in Kontroverse zu Pappus Bacher T. I 326.

7 Aboth IV 29 Goldschmidt VII 1166.

Ps. Sal. 4, 7, 9, 39, 14, 8; Sap. Sal. 1, 9; slav. Hen. 50, 1. Auch Rabbinen des 3. Jahrhunderts wissen noch darum, daß Gott mit den Seinen streng ins Gericht geht, so Chanina b. Chama, ein Schüler Rabbis[1], und Jonathan b. Eleazar[2]; nach Alexander, einem Amoräer des 3. Jahrhunderts[3], werden auch die Völker, wenn sie Verdienste haben, erlöst, ebenso will Jose der Galiläer (zur Zeit Akibas)[4] die guten Handlungen der Heiden belohnt wissen.

Allein es ist schon bezeichnend, wie im syr. Bar. die Aussage von Gottes Unparteilichkeit ausgeglichen wird mit dem Bestreben, eine bessere Behandlung Israels durch Gott zu sichern, syr. Bar. 13, 8—11. Ebenso kann Akiba[5] die Annahme der Unparteilichkeit Gottes verbinden mit der Versicherung, die Frevler erhielten ihre Belohnung hier, ihre Strafe in der kommenden Welt, bei den Frommen sei es umgekehrt[6]; und Avira (um 400) hat im Namen von Ammi oder Asi (beide um 300) den Ausgleich von Num. 6, 26 und Deut. 10, 17 ausdrücklich so festgesetzt, daß Gott auf Israel Rücksicht nimmt[7]. Damit aber stehen wir bei dem Wesentlichen, in dem die diesbezüglichen paulinischen Aussagen weit hinter den jüdischen Aussagen zurückbleiben: die bei Paulus seltenen und mehr andeutenden Züge von einer Rettung auch sündiger Christen sind hier systematisch verarbeitet zu theologischen Aussagen, die eine Erweichung des strengen Gerichtsgedankens darstellen. Parallelen zu I. Kor. 11, 32 finden sich in Ps. Sal. 13, 7 ss.; Sap. Sal. 16, 5. 11; syr. Bar 13, 8—11; Test. Abr. 14; von einer Milderung des Verfahrens gegen Israel sprechen Sap. Sal. 11, 9 s., 12, 20 s.; Assumpt. Mos. 12, 11—13. Auch bei den Rabbinen bilden jene Worte von Akiba und Avira keine Ausnahme: cf. nur die Aussprüche von Eleazar aus Modiim (Ende des 1. Jahrhunderts)[8], von Eleazar b. Zadok, einem Zeitgenossen Jochanans b. Zakkai[9], von Samuel dem Kleinen, einem Zeitgenossen

1 Jebam. 121b Bacher p. A. I 9.
2 Bab. Kam. 60a Bacher p. A. I 68.
3 Aboda zara 4a Bacher p. A. I 202.
4 Sifra zu Lev. 18, 3 (85c) Bacher T. I 367.
5 Aboth III 16 Beer-Holtzmann. 6 Aboth 3, 16 Bacher T. I 343.
7 Berach. 20b Strack-Billerbeck III p. 80.
8 Sifre zu Num. 27, 14 § 137 Bacher T. I 198.
9 Echa r. zu 1, 5; Bacher T. I 51. Kidduschin 40b Bacher T. I. 53. Kidduschin 40b, Aboth di R. Nathan Kap. 39 Bacher T. I 54.

Gamaliels II.[1], und von Schabbethai (um 260)[2]. Aus diesen Zügen entwickelt sich dann die auch schon in alter Zeit belegbare Theorie von dem verschiedenen Gerichtsverfahren gegen Juden und Heiden: schon Schüler von Jehoschua (um 90 p. C.) haben das Stehen Jahwes in Jes. 3, 13 auf das kurze gemilderte Gericht an Israel, das Sitzen Jahwes in Joel 4, 12 auf das genaue, lang hingezogene Gericht an den Heiden gedeutet[3]. Ähnlich wird in p. Pea 1, 16b, 5[4], gesagt, daß Gott den Juden ihre gute Absicht als Tat, ihre böse Absicht nicht als Tat anrechne, während gegenüber den Heiden gerade eine umgekehrte Bewertung vorgenommen wird. Eliezer b. Hyrkan, ein Schüler Jochanans[5], spricht von der Verschiedenheit des göttlichen Gerichtsverfahrens gegen Israel und gegen die Völker, Ismael b. Elischa[6] bestreitet, daß es für die Heiden Sühne gäbe, Hoschaja[7] und Jochanan[8] (beide nach Jehuda I.) schließen von dem Israel widerfahrenden Strafgericht auf die Strenge der die Völker treffenden Strafe. So sind nach Jehuda b. Simon, einem Amoräer aus dem 4./5. Jahrhundert[9], nur die Heiden Gegenstand des Strafgerichtes, während Israel wie ein kleines Kind nicht zur Rechenschaft gezogen wird; cf. den ähnlichen Ausspruch Eleazars (um 100 p. C.)[10]. Auch im Islam steht den Gläubigen eine leichte, den Ungläubigen eine schwere Rechenschaftsablegung bevor[11].

Der Abstand gegenüber dem paulinischen Gerichtsgedanken läßt sich noch weiter verfolgen. Akibas Wort[12] von dem Überwiegen des Lohnes über die Strafe fällt zwar noch nicht grundsätzlich aus dem Tenor der paulinischen Aussagen (cf.

---

1 Schocher tob und Jalkut zu Ps. 94, 15; Bacher T. I 378.
2 p. Pea 1, 15c, 14.
3 Gen. r. 82 (52c) Strack-Billerbeck III p. 82.
4 Strack-Billerbeck III. p. 82.
5 Beth H. V 51; Bacher T. I 127.
6 Mech. zu 21, 30; Bacher T. I 263.
7 Echa r. zu 4, 22; Bacher p. A. I 96.
8 Schocher tob zu Ps. 99, 2, 9, 12; Bacher p. A. I 334.
9 Gen. r. Kap. 48 (6); Bacher p. A. III 171. Schir. r. zu 8, 8 tradiert von Azarja, Schocher tob zu Ps. 15; Bacher p. A. III 171.
10 Schir. r. zu 2, 1 zu Micha 4, 5; Bacher T. I 202.
11 s. Sur. 12, 89. 92, 43, 68 bei A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen III 1909 p. 18—20.
12 Sifra zu Lev. 5, 17 (27a), Mischna Makkoth 1, 7; Bacher T. I. 333.

etwa Röm. 6, 23); aber an einem anderen Punkte der Gerichtsterminologie liegt ein typischer Unterschied vor, wie Cremer[1] nachdrücklich hervorhebt. Was der Gerechte von Gott, auch im Gericht, erfährt, gilt nicht als Gerechtigkeit (weder als helfende, wie Psalmen und Deut.-Jes. sie annehmen, noch als beiderseitig vergeltende, wie Paulus sie fürs Gericht erwartet); der Fromme erhofft und erhält von Gott Gnade und Erbarmen. Nicht δικαιοῦν, sondern ἐλεεῖν heißt die Tätigkeit des immanent vergeltenden Gottes in den Psalmen Salomos, ἔλεος und χρηστότης sind, trotz der gelegentlichen Schätzung der rettenden Gerechtigkeit Gottes (Ps. Sal. 5, 1, 8, 24. 26, 10, 5), allermeist seine Eigenschaften (Ps. Sal 2, 35 s., 4, 25, 5, 1 s., 6, 6, 7, 5 ss., 8, 26 ss. 32, 9, 8—11, 10, 2 ss., 13, 7 ss., 15, 4. 6. 13, 16, 15, 17, 3. 45, 18, 3—5); bei δικαιοῦν steht Gott nur als Objekt (Ps. Sal. 2, 15, 3, 3, 4, 7, 8, 7. 23. 26, 9, 2). In der Sapientia wird als Gottes Verhalten gegen den Frommen χάρις und ἔλεος genannt (Sap. Sal. 3, 9. 14, 4, 15, auch im Gericht 11, 9 s.). Im Baruch begegnet die Bitte um Erbarmen (Bar. 2, 14, 3, 2, 4, 9) trotz Kenntnis der rettenden Gerechtigkeit Gottes (Bar. 2, 18, 5, 2. 4). Die syrische Baruchapokalypse spricht dann ausdrücklich vom Gericht nach der Gnade (syr. Bar. 84, 11 cf. 48, 18), Akiba[2] deutet, einer Auslegung von Jose dem Galiläer folgend[3], die Stühle in Dan. 7, 9 auf Recht und Erbarmen, und Meïr, ein Schüler Akibas[4], weiß, daß Gott mit der Eigenschaft des Rechts oder des Erbarmens richten kann. Paulus aber kennt keine Formulierungen wie „nach der Gnade richten".

Dieser Unterschied von paulinischem und jüdischem Gerichtsgedanken wird auch durch den Hinweis auf die Selbstverständlichkeit der Errettung der Christen bei Paulus nicht aufgehoben. Denn abgesehen von den wenigen Stellen, nach denen sündige Christen gerettet werden, steht bei Paulus die ethische Forderung auf bedeutender Höhe[5]; der Unparteilichkeit des Gerichtsgedankens entspricht die Einheitlichkeit des Ethos.

---

1 Cremer, a. a. O. p. 112—140.

2 Synh. 67b. 38a; Bacher T. I. 224 s.

3 Chagiga 14a; Bacher T. I. 361.

4 Tos. Berach. 7 (6) 1, b. Berach. 48b; Bacher T. II 60.

5 Auf diesen Unterschied zwischen Paulus und dem Judentum macht C. Clemen (Paulus, sein Leben und Wirken II 1904 p. 102/103) aufmerksam.

Auch im Judentum findet solche Entsprechung statt, nur mit umgekehrtem Vorzeichen.

Denn die Zersplitterung des sittlichen Handelns in verdienstliche Einzelleistungen ist ein wesentlicher Zug jüdischer Ethik. Schon in den Apokryphen und Pseudepigraphen begegnet uns dieser Atomismus: von Werken (bezw. Sünden) ist pluralisch die Rede:

Jes. Sir. 3, 15. 30
I. Hen. 38, 2, 45, 3, 63, 8 s., 95, 5, 97, 6, 98, 7 s., 100, 7. 9
Ps. Sal. 2, 16, 9, 5
Sap. Sal. 4, 20
IV. Esr. 7, 76 s., 8, 31—33. 36, 9, 7, 13, 23
syr. Bar. 51, 7, 63, 3

Hierher gehören auch alle die Stellen, die von himmlischen Büchern sprechen, in die der Menschen Taten eingeschrieben werden[1].

Diese Hochschätzung der Einzelleistung, die ihren Wert hat auch ohne inneren Zusammenhang mit dem Täter[2], wird nun im Lehrsystem der Synagoge zu jener Anschauung vom göttlichen Gericht ausgebildet, nach der im Gericht ein Addieren der „Gebotserfüllungen" bezw. der überschüssigen „guten Werke" stattfindet; das Überwiegen der Werke auf einer Seite entscheidet. Die Frage nach dem Los der „Mittelmäßigen" taucht auf[3]. All dies zu belegen, ist bei der großen Selbstverständlichkeit der Vorstellung kaum notwendig; cf. nur die Ausführungen bei F. Weber[4] und Strack-Billerbeck[5]. Wo aber begegnet bei Paulus diese Abschwächung der Gerichtsforderung durch ein die Einzelhandlungen wägendes Berechnen der Verdienste?

---

1 cf. Bousset-Greßmann, Die Religion des palästinensischen Judentums[3] 1926 p. 258s.

2 cf. die Worte von Eleazar b. Azarja, einem Zeitgenossen Gamaliels II. (Sifre zu Deut. 23, 8; Bacher T. I. 228), von Eliezer, dem Sohn Jose des Galiläers (Gen. r. Kap. 85 gegen Anfang, tradiert von Huna; Bacher T. II 299).

3 cf. nur die Kontroverse hierüber zwischen Schülern von Hillel und Schammai (Tos. Synh. Kap. 13, Bar. Rosch-Haschana 16b; Bacher T. I 18 s.), auch das Wort Jose des Galiläers, eines Zeitgenossen Akibas (Aboth di R. N. Kap. 32, Barajtha in Berach. 61b; Bacher T. I. 368).

4 F. Weber, Jüdische Theologie[2] 1897 p. 277—312.

5 Strack-Billerbeck IV p. 3—19, 490—500, 1041/42 Nr. 3g; cf. auch die rabbinischen Belege in der nächsten Anmerkung.

Dieselbe Atomisierung liegt auch bei der göttlichen Gegengabe vor. Schon die Terminologie ist äußerst lehrhaft: im Vergleich mit Paulus fällt die unzählbare Menge der Lohnstellen im rabbinischen Schrifttum auf. Diesen Lohn hat der Mensch zu beanspruchen auf Grund seiner Leistungen. So entsprechen sich Höhe von Leistung und Lohn; die Vergeltung wird festgesetzt, welche die einzelnen Handlungen in dieser oder in jener Welt oder beiderorts empfangen[1]. Typisch hierfür ist das Reden von „Stammkapital" und „Zinsen"[2]. Die Leichenrede Zeïras für Bun[3] bietet eine gute Anschauung für die Gleichheit von Lohn und Leistung. Aber auch dort, wo der Lohn und die Leistung nicht atomistisch zersplittert sind, erweist der Lohngedanke seine starke Macht: auch das gesinnungsechte, unter Ablehnung von Lohn zustandekommende Handeln (slav. Hen. 9, 42, 7, 46, 1—3, 50, 2 ss., 62, 66, 6) ist eine mit Lohn verbundene Leistung (slav. Hen. 44, 5, 45, 1. 48, 9, 49, 2, 50, 2 ss., 51, 3 ,61, 1 ss., 62, 66, 6).

Dabei tut der hie und da im Rabbinismus gegen Lohnsucht

---

1 cf. die Aussprüche von Nachum aus Gimzo, einem älteren Tannaiten (Megilla 28a; Bacher T. I 64), von Eliezer b. Hyrkanos, einem Schüler Jochanans (Berach. 28b; Bacher T. I. 102. Mech. 50b, 51a; Bacher T. I 117), von Eleazar aus Modiim am Ende des 1. Jahrh. (Aboth 3, 11, Aboth di R. N. Kap. 26, Sifre zu Num. 15, 31, 112, b. Synh. 99a; Bacher T. I. 197. Mech. zu Ex. 16, 25, 50b; Bacher T. I. 202, 151, 117), von Eleazar b. Azaria, der mit Gamaliel II. in Jabne wirkte (Sifre zu Num. 35, 26 § 160; Bacher T. I. 226), von Akiba (Aboth di R. N. Kap. 39 Anfang; Bacher T. I. 287; M. Synh. 11 (10) ,11, Tos. Synh. 12, 10, M. Jadajim 3, 5; Bacher T. I. 345, 318), von Eleazar b. Jehuda aus Barthotha zur Zeit Gamaliels II. (Sabbath 32b, c; Bacher T. I. 443 s.), von Chanina b. Chama, einem Schüler Rabbis (Baba Mezia 58b; Bacher p. A. I 9), von Jonathan b. Eleazar, einem Zeitgenossen Chanina b. Chamas (Baba bathra 78b, c; Bacher p. A. I 69), von Jochanan, einem Schüler Jehudas I. (tradiert von Simon b. Abba, 3. Generation der Amoräer, Lev. r. Kap. 36 gegen Anfang, Koh. r. zu 1, 13; Bacher p. A. I 227/28), von Antigonos aus Sokoh (3. Jahrh. a. C., Aboth 1, 3; Goldschmidt VII 1151), von Jehoschua um 100 p. C. (Aboth 2, 16; Goldschmidt VII 1156), von Jakob im 2. Jahrh. (Aboth III 7; Beer-Holtzmann), von Hanina b. Chakhinaj um 100 p. C. (Aboth 3, 5; Goldschmidt VII 1159), von Dosa b. Archinos nach 100 p. C. (Aboth 3, 14; Goldschmidt VII 1160), von Eleazar ha Kappar am Ende des 2. Jahrh. (Aboth 4, 28; Goldschmidt VII 1165).

2 cf. Pea 1, 1 (Goldschmidt I 241); cf. Strack-Billerbeck IV p. 495 Nr. 4 i.

3 p. Ber. 2, 5c, 15; Strack-Billerbeck IV p. 493; weitere Belege ebenda.

und Zersplitterung der Ethik in unorganische Einzelleistungen laut werdende Widerspruch[1] als Antithese nur die Stärke der These dar; den von Strack-Billerbeck als typisches Zeugnis für die Lohnsucht angeführten Stellen[2] könnte man noch Aussprüche hinzufügen, wie die von Eleazar b. Azarja, einem Zeitgenossen Gamaliels II.[3], von Akiba[4] und von Chanina b. Aqasja, einem Tannaiten der 3. Generation[5].

Beim Rückblick drängt sich uns das Urteil auf: im Vergleich mit dem Judentum ist der Gerichtsgedanke des Paulus hinsichtlich Strenge des Verfahrens, Höhe der Gerichtsforderung und Art der göttlichen Gegengabe durchaus radikalisiert.

5. Angesichts dieser Tatsache scheint es zunächst um so merkwürdiger, wenn bei Paulus die Stimmung gegenüber dem Gericht, jedenfalls im Blick auf die Christen, überwiegend optimistisch ist. Allein es ergibt sich auch sofort, daß dieser Optimismus nicht mit der Erweichung des Gerichtsgedankens erkauft ist: für gewöhnlich richtet sich des Apostels Hoffnung nicht auf Begnadigung sündiger Christen durch den Richter; vom Endgericht erwartet er vielmehr, daß die Vollendung der von ihm gewonnenen Christen für ihn einen Anlaß zum Rühmen bilden werde I. Thess. 2, 19; II. Kor. 1, 14; Phil. 2, 16. Die Untadeligkeit der Christen am Tage des Gerichts wird ebenso dringlich von Gottes Wirken erbeten wie von seiner Treue er-

---

1 Hierher gehören Aussprüche wie die von Jochanan b. Zakkai (Aboth 2, 9; Goldschmidt VII 1155), von Simon b. Azzai, einem Zeitgenossen Akibas (Aboth 4, 3; Bacher T. I. 412), von Chanina (Chananja) b. Gamaliel II. (Sifre zu Deut. 33, 6, § 347; Bacher T. I. 440), von Meïr, einem Schüler Akibas (Aboth 6, 1; Goldschmidt VII 1172), von Jehuda I. (Aboth 2, 1; Bacher T. II. 460), von Gamaliel III., dem Sohne Jehudas I. (Aboth 2, 2; Bacher T. II. 554), von Chanina b. Chama, einem Schüler Rabbis, (Kiddusch. 31a, Baba Kam. 38a 87, 9. Aboda zara 3a; Bacher p. A. I 10/11), von Jamai, einem palästinensischen Amoräer des 3. Jahrh. (Tanch. B. שמות 10, Ex. r. Kap. 2; Bacher p. A. I. 43), von Jonathan b. Eleazar, einem Amoräer des 3. Jahrh. (Gen. r. Kap. 9 gegen Anfang; Bacher p. A. I 86). cf. auch Strack-Billerbeck I p. 907 zu Matth. 22, 40; IV p. 19 Nr. 3 k. p. 495—500. cf. auch G. F. Moore Iudaism. 1927 II p. 96 s.

2 cf Strack-Billerbeck IV p. 499/500 Nr. 5g.

3 Tos. u. Babli zu Deut. 31, 12; Bacher T. I. 234.

4 Baba bathra 10a; Bacher T. I. 295.

5 Aboth 6, 13; Goldschmidt VII 1177.

hofft: I. Thess. 3, 13, 5, 23. 24; II. Thess. 1, 11, 2, 17, 3, 3. 5; I. Kor. 1, 8. 9; Phil. 1, 10; Kol. 1, 22[1]. Besonders kennzeichnend für die Stimmung gegenüber dem Gericht sind die Ermahnungen, die zunächst die doppelte Möglichkeit des so oder so Handelnkönnens durch die Art ihrer Aussagen und Drohungen voraussetzen, um dann plötzlich einlenkend zu erklären, daß praktisch für den Christen doch nur die eine der Möglichkeiten, eben der Weg zum Heile, in Betracht kommt[2] I. Thess. 4, 1 zu 6; Gal. 5, 25 zu 19—24; Gal. 6, 9. 10 zu 7. 8; I. Kor. 4, 5c zu 5a. b; I. Kor. 6, 11 zu 9. 10; I. Kor. 10, 13 zu 1—12; II. Kor. 9, 7—11 zu 6; II. Kor. 13, 5b zu 5a[3]; Röm. 13, 5—11 zu 3. 4; Kol. 3, 23. 24 zu 3, 25, 4, 1. Hierbei können wir an eine bereits oben angestellte formale Beobachtung von der Wahl der Person in der Gerichtsparänese anknüpfen: oben sahen wir, wie die direkte Erwähnung des Gerichts zumeist in der dritten Person geschieht; jetzt bemerken wir, daß die dritte Person oft in der beide Möglichkeiten des Handelns freistellenden Form der Aussage begegnet (außer I. Kor. 4, 4. 5; II. Kor. 13, 5 und Röm. 13, 3. 4). Wo aber die erste und zweite Person steht, da ist das objektive Sprechen über ein möglicherweise doppeltes Gericht zur Hoffnung auf ein die Vollendung der Christen anerkennendes Gericht geworden[4]. In mannigfachen Wendungen tritt diese Hoffnung zutage: der Christ, besonders der Mitarbeiter Gottes, ist der Belohnung seiner Arbeit gewiß I. Kor. 3, 8, 15, 58; Phil. 4, 17; er greift wirklich nach der Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens II. Kor. 6, 16—7, 1; Röm. 12, 2; und besonders bei der Anerkennung der alleinigen Kompetenz des göttlichen Urteils wirkt diese Sicherheit gewaltig I. Kor. 4, 4. 5; II. Kor. 10, 18.

---

1 Wegen des *κατενώπιον* meinen wir ein Recht zu haben, in diesem Ausspruch die Erinnerung an das Endgericht anklingen zu hören; Lueken und Haupt (z. St.) bestreiten diese Beziehung.

2 Kühl deutet Gal. 6, 7 s. und I. Kor. 6, 9 s. auf den Gegensatz von Christen und Nichtchristen (Rechtfertigung auf Grund Glaubens p. 24 s.).

3 Nach Windisch (z. St.) erwartet Paulus als Ergebnis der Selbstprüfung doch die Echtheit.

4 Den Ausdruck „Gnadengericht" (cf. etwa Feine, N. T.-liche Theologie[4] p. 248) vermeiden wir besser, da er in seiner Zweideutigkeit die Gnade als Maßstab des Richters wie als Kraft zur Erfüllung des Geforderten bezeichnen kann; Paulus meint aber nur das letztere, nicht etwa eine Herabsetzung der Forderung.

In Röm. 14, 10—12 könnte man noch zweifeln, welches Ergebnis beim Einzelnen die Rechenschaftsablegung zeitigen werde; dagegen ordnet in II. Kor. 5, 9. 10 der Apostel das Streben, dem Herrn wohlzugefallen, völlig dem Verlangen nach Gemeinschaft mit Christus unter, sodaß die Sicherheit um die Erfüllung dieses Verlangens auch durch die strenge Gerichtsnorm kaum getrübt scheint. Das Eigentümliche der Stimmung des Christen gegenüber dem Gericht liegt bei Paulus demnach in der Verbindung von einem radikal gefaßten Gerichtsgedanken mit einer hohen Zuversicht zu dem für den Christen günstigen Ausgang. Diese Zuversicht ist nun keine Lehre, daher werden uns Formulierungen, die nicht in jedem Falle die Sicherheit des Heils zu gewährleisten scheinen, nicht wundern.

Allerdings darf man die Heilsgewißheit nicht etwa in Röm. 2, 6—11 vermissen, wo Paulus, um Juden und Heiden als Sünder zu erweisen, seine Gedanken entwickelt, ohne an diesem Punkte gleich alles anzuführen, was er über das Gericht zu sagen hat[1]. Auch in Röm. 8, 4. 13 und Kol. 1, 23 erscheint die Heilsgewißheit nicht als durch menschliches Verhalten bedingt[2]: das Partizip *περιπατοῦσιν* Röm. 8, 4 beschreibt, es schränkt nicht ein[3], und auch in Röm. 8, 13; Kol. 1, 23 und Röm. 8, 17 ist der Wandel nach dem Geist, das Bleiben im Glauben und das Mit-Leiden als für Christen selbstverständlich genommen. Bedeutend ernsthafter scheint die Möglichkeit eines negativen

---

1 Mit Recht heben das B. Weiß und Jülicher (beide z. St.) und Weizsäcker (a. a. O. p. 101 s.) hervor; das eigentliche Problem „Rechtfertigung und Gericht" entsteht nach B. Weiß erst an den Worten, die vom Gericht der Christen sprechen. Ähnlich weist Pfleiderer auf den unsystematischen Charakter der Gerichtsaussagen in Römer 2 (Paulinismus² p. 84—86; Urchristentum² I p. 213—215); dabei bemerkt er treffend, daß das unbefangene Reden von Tätern des Gesetzes Röm. 2, 14 ss. nur von der Eigentümlichkeit des Ausgangspunktes der paulinischen Argumentation aus sich erkläre: die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzeswerke wird von Paulus weniger aus dem Ungehorsam des Fleisches als aus der sonst eintretenden Sinnlosigkeit des Glaubens gefolgert (Paulinismus² p. 97 s.).

2 Wie Holtzmann (N. T.-liche Theologie² II p. 151) will.

3 So deuten wir mit Kühl (z. St.), während B. Weiß und Lietzmann (beide z. St.) von der Möglichkeit sündlosen Lebens sprechen. Jülicher, so scheint uns, akzentuiert falsch, wenn er hier von Paulus „eine Wahl zwischen oben und unten" beabsichtigt sein läßt (z. St.).

Ausganges in I. Kor. 3, 12—17, 9, 23—27[1] und II. Kor. 6, 1 ins Auge gefaßt zu sein: sowie man mit J. Weiß und Lietzmann[2] in I. Kor. 3, 16—17 eine zu 3, 12—15 gehörige Warnung und Verschärfung sieht, geht die Stufenfolge der Vergeltung für die christlichen Lehrer vom Lohn über die Rettung ohne Lohn unter Bestrafung bis zum eigenen Verderben; in den Worten vom Selbstverwerflichwerden, von dem Wettlauf im Stadium unter Einsatz aller Kräfte und vom vergeblichen Empfang der Gnade zittert ein schwer zu überhörender Ernst. Auch aus dem anderen Bilde vom Wettlauf Phil. 3, 9—14[3] und aus dem Worte von „Furcht und Zittern" Phil. 2, 12 spricht angespanntestes Streben statt ruhender Gewißheit. Allein das Nachjagen Phil. 3, 12 ruht auf einem Ergriffensein; und die typisch pharisäische Formel von „Furcht und Zittern" in Phil. 2, 12 will nicht etwa Sündenangst und Unsicherheit wecken, weil dem Menschen die Realisierung seines Heils anheimgegeben ist[4]; jene „Wendung zur Bezeichnung der Demut"[5], als „Ausdruck der sklavischen Unterwürfigkeit"[6], soll den Christen vor das Tremendum stellen[7], weil bei ihm ebenso wie bei der Erniedrigung und Erhöhung des Christus Gott der Wirker ist[8]. Auch durch die Freude am Martyrium Phil. 2, 17. 18 wird die Deutung von Phil. 2, 12 im Sinne der Heilsunsicherheit fraglich. In anderen φόβος-Worten schwingt zwar der Gedanke an den göttlichen Richterspruch mit II. Kor. 5, 11[9], 6, 16—7, 1; Röm. 13, 3. 4;

---

1 Wenn nicht Fehlen der Heilsgewißheit, so liegt mindestens starke Bescheidenheit im I. Kor. 9, 23, wie Heinrici und Lietzmann (z. St.) hervorheben.

2 cf. beide z. St.; Heinrici dagegen verbindet I. Kor. 3, 16—23 (z. St.).

3 Diese Unsicherheit neben der Sicherheit Phil. 1, 21 ist nach Lohmeyer (z. St.) das für das Martyrium Charakteristische.

4 So Haupt z. St., im Unterschied von Dibelius z. St.

5 So Dibelius z. St. 6 cf. Lohmeyer z. St.

7 φόβος im numinosen Sinne von der Sündenangst zu unterscheiden scheint uns treffender als die Terminologie von v. Dobschütz (φόβος im religiösen und im sittlichen Sinne, Die urchristlichen Gemeinden 1902 p. 279), bei der offen bleibt, ob durch die Furcht das Heil angetastet wird.

8 cf. Lueken und Lohmeyer z. St., letzterer verweist auf das betont vorangestellte θεός; im Unterschied von Haupt, der hier gerade einen tröstlichen Ton heraushört.

9 Auch an dieser Stelle hört Windisch einen numinosen Klang aus dem Worte (z. St.); ähnlich urteilt Titius (a. a. O. p. 138) in der Deutung der φόβος-Stellen.

das Heil scheint aber keineswegs in Frage gestellt. Selbst in Röm. 11, 20—24, wo menschlicher Glaube oder Unglaube Gottes Verhalten regeln, muß man vorsichtig sein: auch wenn man nicht mit Weber[1] Gottes Macht als Glauben wirkend faßt (V. 23), so braucht diese Verweisung hochmütiger Christen nicht die Erwartung des Heils zu trüben[2]; gewiß ist hier dem Menschen die Entscheidung anheimgegeben; allein daß diese Aussage mehr vom praktischen Bedürfnis als von der lehrhaften Überzeugung, der Mensch könne von sich aus sein Heil erarbeiten, geformt ist, erhellt schon aus der Wahl der Worte: das *ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι* scheint jedes Bewußtsein einer eigenen Leistung, etwa des Glaubens, abwehren zu wollen[3]. Jedenfalls zeigen die zuletzt besprochenen Schwierigkeiten, daß die Sicherheit des Christen im Blick auf das Endgericht bei Paulus weniger ein feststehender Lehrsatz als eine lebendige Hoffnung ist, die sich im Pathos seines Lebensgefühls mehr als in lehrmäßig korrekten Formulierungen ausspricht.

Noch von einer anderen Seite her bestätigt sich diese Beobachtung. Wir sahen, daß diese Heilsgewißheit im Blick auf das Gericht nicht in der Erwartung eines die Sünden bedeckenden Urteils ihren Grund hat; Paulus ist guter Zuversicht, weil die Christen den Anforderungen des Richters entsprechen werden. Und doch kann auch in dieser Hinsicht Paulus sich gelegentlich anders äußern. Die Errettung der Christen aus der *ὀργή* I. Thess. 1, 10, 5, 9; Röm. 5, 9, die Aussagen von dem über Nichtchristen hereinbrechenden Zorn und Verderben (I. Thess. 2, 16; Gal. 5, 10; I. Kor. 5, 13; II. Kor. 11, 15; Röm. 1, 18 ss., 3, 8, 12, 19; cf. besonders I. Thess. 5, 1—3 zu 4 ss. 10; Phil. 3, 19 zu 20) brauchen freilich noch keine Erweichung und Parteilichkeit des Gerichtsverfahrens zu bedeuten; auch in II. Thess. 1, 5—10, wo von einer Kompensation des diesseitigen Ergehens durch das Gericht, in starker Entgegensetzung von Christen und Christenverfolgern, die Rede ist, auch in Röm. 8, 33 s., wo Gottes Heilswirken als die göttliche Tätigkeit des Verklagens und Verdammens einfach ausschließend gedacht ist, ist

1 E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11 p. 26.

2 cf. Jülicher (z. St.), der, meinen wir, richtiger den Tenor erfaßt als Lietzmann, welcher hier die Abhängigkeit des göttlichen Verhaltens vom Vorhandensein des Glaubens ausgesagt findet.

3 cf. Jülicher z. St.

die Heilsgewißheit nicht durch Abschwächung der Forderung erreicht, denn an beiden Stellen ist zugleich die Vollkommenheit der Christen mit in jene Heilsgewißheit aufgenommen II. Thess. 1, 11; Röm. 8, 29. 30. Ebenso liegt es in Röm. 6, 22. 23, wo das Heil als Gnadengabe ja nur den Abschluß eines Heiligungsprozesses darstellt. Von dem Vorwurf lehrhafter Unausgeglichenheit können wir Paulus dadurch allerdings nicht befreien; nicht nur klingt in I. Kor. 11, 32 die Verteilung zeitlicher und ewiger Strafen auf Christen und Nichtchristen parteilich; in I. Kor. 5, 5 wird auch für den schlimmsten Sünder, da er als Christ den Geist besitzt, wenigstens die ewige Errettung seines christlichen Innenlebens erhofft, nachdem sein Fleisch dem Verderben anheimgegeben ist (hierbei mit den Vätern und Heinrici an zeitliche Buße zu denken, dürfte zu viel in den Text hineintragen; ob jäher durch die Verfluchung eintretender Tod (Lietzmann) oder ein Läuterungsakt am Tage des Herrn gemeint ist, läßt man mit J. Weiß am besten dahingestellt[1]).

Allein so charakteristisch diese Stellen für die Stärke der Heilszuversicht bei Paulus sind, so unmethodisch wäre es doch, sie als Ausgangspunkt zu nehmen für eine Untersuchung über die Art dieser Zuversicht: nicht Begnadigung sündiger Christen, vielmehr Anerkennung der Vollkommenheit gereifter Christen erwartet und erhofft Paulus vom Tage des Herrn, und nur gelegentlich äußert er sich anders[2].

Die bisherige Untersuchung hat uns bereits manches Material zur Beantwortung der Frage geliefert, wessen Werk diese Vollendung der Christen bis zum Gerichtstage ist[3]. Von Gott

1 cf. die genannten Exegeten z. St.; v. Dobschütz spricht von einer Wiederaufhebung des Bannfluches in II. Kor. 2, 6—8 (cf. Exkurs zu II. Thess. 3, 15), im Unterschiede von Lietzmann und Windisch (beide zu II. Kor. 2, 6); auch Lipsius (a. a. O. p. 181) redet von nur zeitweiligem, pädagogischem Ausschluß.

2 Dadurch wird Beyschlags (a. a. O. p. 278 s.) und Feines (N. T.-liche Theologie[4] p. 349) grundsätzliche Betonung der Rettung sündiger Christen ins Unrecht gesetzt, ebenso Lütgerts (Die Liebe im N. T. 1905 p. 213) Formulierung, der Mensch hieße im Gericht ein Gerechter, weil auch Gutes bei ihm verhanden sei; ebenso die Verwendung jener Stellen zur grundsätzlichen Annahme eines milderen Gerichtsverfahrens gegenüber Christen bei Titius (a. a. O. p. 152) und B. Weiß (Theologie des N. T.[7] p. 397).

3 Diese Frage wird hier natürlich nur unter Berücksichtigung der Gerichtsstellen, nicht der eigentlichen Heilslehre erörtert.

wird sie erbeten und erhofft I. Thess. 3, 13, 5, 23 s.; II. Thess. 2, 17, 3, 3 (trotz II. Thess. 1, 10, wo dem Sinne nach scheinbar ein *propter fidem* ausgesprochen ist) I. Kor. 1, 8. 9; Phil. 1, 9—11; zum mindesten gewährt er die vom Christen zu verwirklichende Möglichkeit des Sieges in der Versuchung I. Kor. 10, 13[1], garantiert er durch die für die Vergeltung notwendige Auferweckung den Sinn christlichen Werkes I. Kor. 15, 58. Alle die oben (p. 60) erwähnten Stellen gehören hierher, in denen Paulus den ein doppeltes Verhalten als möglich voraussetzenden Gerichtsgedanken abwandelt in die Zuversicht, der eine richtige Weg allein komme für die Christen in Betracht; denn dieser Umschwung, formal im Gebrauch der Person, inhaltlich in der Zuversicht gegenüber dem Bestehen der Christen vor Gottes Forderung, fällt zusammen mit der Betonung des göttlichen statt des menschlichen Wirkens bei der Heilserlangung. Die Gerichtsforderung und das Heilsstreben knüpft an eine beim Christen vorausgesetzte Tatsächlichkeit des Heilsbesitzes an, die durch die Imperative gar nicht mehr in Frage gestellt scheint I. Thess. 5, 4. 8; Gal. 5, 25; I. Kor. 6, 11; II. Kor. 5, 8—10; Phil. 3, 12, cf. die Rahmung der Paränesen durch Röm. 12, 1a und 15, 13. So gilt das sittliche Wachstum nicht als Leistung, sondern als organische Frucht Gal. 5, 22; II. Kor. 9, 6. 10; Röm. 7, 5; bezeichnenderweise steht dabei in Gal. 6, 8 dem „auf sein Fleisch säen" das „auf den Geist säen" (ohne ἑαυτοῦ!) gegenüber. Und es ist wohl nicht zufällig, daß Paulus in Röm. 2, 28 s., wo er nach der ganz sachlichen Darlegung 2, 6—13 und nach der stark vorbehaltlichen Annahme einer Errettung für Heiden 2, 14—16 nun ohne Vorbehalt das Tun des wahren Juden als Gotte wohlgefällig schildert, daß Paulus hier zum Wort von der Geistbeschneidung greift, bei deren Erwähnung für ihn der starke Anteil Gottes an dem Verhalten des wahren Juden hörbar mitklingt[2]. Wir brauchen also gar nicht Aussagen aus der eigentlichen Heilslehre, die die Vollendung als Gottes Werk beschreiben, heranzuziehen; wir brauchen auch nicht mit Heinrici in I. Kor. 4, 4 eine Zusammenbiegung von Gericht und Rechtfertigung zu ver-

---

1 Die Kontroverse zwischen Lietzmann und J. Weiß (beide z. St.) über die Art der Versuchung kann hier unbesprochen bleiben.

2 πνεῦμα ist Gottes Geist, cf. B. Weiß und Jülicher z. St.

suchen[1]; der Befund der Gerichtsstellen selber zeigt uns: Paulus erwartet von Gott, nicht von menschlicher Leistung, die Vollendung bis auf den Tag des Herrn.

Allein spricht nicht der vom Apostel verwendete Gedanke des Sichrühmens, zu dem der Christ, speziell er als Apostel, Anlaß hat, dagegen? Denn wenn auch der Glaube den Ruhm jeglicher Leistung vor Gott endgültig aufgehoben hat cf. nur Röm. 3, 27, so scheut sich Paulus doch gar nicht anzunehmen, die Gemeinden würden am Gerichtstage sein Ruhm sein I. Thess. 2, 19; I. Kor. 9, 16, 15, 31; II. Kor. 1, 14[2]; Phil. 2, 16, wie sie sich auch seiner rühmen dürften II. Kor. 1, 14. Liegt darin nicht doch das Bewußtsein eigener Leistung, die Proklamation eines eigenen Anspruches? Führt dahin nicht auch die vom Apostel geübte Handhabung des Lohngedankens[3], der religiös abgelehnt (Röm. 4, 4), praktisch doch nicht aufgehoben scheint? Denn nicht nur an den ausdrücklich ausgesprochenen Stellen begegnet er wie I. Kor. 3, 8. 12—15, 15, 19.[4] 32. 58, abgemildert durch den Gedanken der organischen Frucht in Phil. 1, 22, 4, 17; er liegt als unausgesprochene Voraussetzung auch an den Stellen zugrunde, die uns schon oben durch die Unsicherheit gegenüber dem Ergebnis des Gerichtsspruches auffielen, cf. besonders I. Kor. 9, 23—27; II. Kor. 6, 1, er schwingt schließlich auch in den Worten mit, die — wie Windisch er-

---

1 Heinrici (z. St.) sieht in dem *οὐ* nur das *ἐν τούτῳ* verneint und ergänzt in Gedanken: „wohl aber durch Christus"; gegen ihn verbindet J. Weiß (z. St.) das *οὐ* auch mit *δεδικαίωμαι* unter Berufung auf das gegensätzliche *πρὸ καιροῦ*.

2 zur Auslegung cf. oben p. 34 Anm. 2.

3 A. Titius (a. a. O. p. 138 ss.) und Benz, (Die Ethik des Apostels Paulus 1912 p. 107 s.) betonen den Lohngedanken bei Paulus; im Unterschied von v. Soden (Die Ethik des Paulus, Zeitschr. für Theologie und Kirche 1892 p. 117), Juncker (a. a. O. p. 139 s.) und Lipsius, der sogar die Unbrauchbarkeit des Gesetzes für die Rechtfertigung damit erklärt, daß die Lohnverheißung des Gesetzes die menschliche Selbstsucht fördert (a. a. O. p. 70). Nur erwähnt sei die von J. Weiß (Urchristentum p. 437) mit Recht als Übertreibung abgelehnte These Wetters (a. a. O. p. 122—124), die Verwendung des Lohngedankens hinge wesentlich mit dem Beruf des Paulus als Handwerker zusammen.

4 Die Haupttendenz des Wortes ist klar, wenn auch die Nuancierung im einzelnen, wegen der auch textkritisch bedingten Unsicherheit der Beziehung des *μόνον* (cf. Heinrici, Bachmann, J. Weiß, Lietzmann z. St.), nicht völlig deutlich wird, wie J. Weiß hervorhebt.

innert[1] — ganz unpaulinisch[2] die göttliche Gabe der menschlichen Leistung folgen lassen: Gal. 6, 16; II. Kor. 6, 16—7, 1, 13, 11; Phil. 4, 9[3].

Ein Urteil über diese Stellen ist schwer. Denn immer wieder, manchmal mitten in Darlegungen, die das Heil als eigene Leistung des Menschen anzunehmen scheinen, verneint Paulus diese Voraussetzungen des Schemas von Leistung und Anspruch des Menschen: in Phil. 2, 12 s. ruht das menschliche Wirken des Heils, zu dem der Apostel aufruft, auf einem Wollen wie Handeln umfassenden Wirken Gottes; und in Phil. 3, 9 ist der Inhalt des Strebens, recht verstanden, sehr paradox: der Apostel bemüht sich darum, daß nicht sein Bemühen, sondern die Verbindung mit Christus ihn gerecht mache vor Gott. Der Gedanke des Sichrühmens und des Verdienstes erfährt ebenfalls hin und wieder bei Paulus solch eine paradoxe Selbstaufhebung; auch abgesehen von der rein religiösen Ablehnung des Sichrühmens deuten manche Worte darauf hin, wie kritisch Paulus seinem Sichrühmen gegenüberstand: cf. nur II. Kor. 12, 9, auch Gal. 6, 4 s., wenn wir hier mit Lietzmann[4] in der Benennung des Rühmens als „Last" einen ironischen Ton anklingen hören. Oder der Verdienstgedanke ist ganz aufgehoben: der Lohn der Sünde hat als Gegensatz die Gnadengabe Gottes Röm. 6, 23; der Inhalt der Vergeltung stellt sich als das Erbe heraus Kol. 3, 24; derselbe Apostel, der seine Christen auf den mit der Auferweckung gegebenen Erfolg ihrer Arbeit verweist I. Kor. 15, 58 und der selbst sehr wohl um den Wert seines Werkes weiß, bekennt doch, daß Gottes Gnade der eigentliche Wirker in seinem Wirken sei I. Kor. 15, 10; und schließlich weiß er für sich doch keinen anderen Lohn zu nennen als eben seinen Verzicht auf jede Vergütung seiner Arbeit durch die Gemeinden I. Kor. 9, 18. Die Schwierigkeit für die

1 Windisch, Taufe und Sünde p. 152. Windisch nimmt aber zu II. Kor. 6, 17. 18 doch an, Paulus habe die Erlösung durch Christus und die Heiligung durch den Geist hinzugedacht (II. Kor. z. St.) und schlägt die Umstellung von 6, 14—7, 1 hinter 6, 2 vor, so daß dann die Imperative die vorangehenden Heilsaussagen zur Basis hätten.

2 In den apostolischen Vätern ist diese Reihenfolge üblich cf. Barn. 19, 1, 21, 1, 6; II. Clem. 8, 4—6, 9, 10, 11, 7.

3 Wenn wir mit Lueken und Dibelius (beide z. St.) im καὶ eine Folge, nicht mit Lohmeyer (z. St.) bloß eine Aussage lesen.

4 Lietzmann z. St.

Bildung eines Urteils über die Verdienststellen liegt darin, daß es für uns undurchsichtig ist, wieweit Paulus beim Sprechen von Verdienst und Sichrühmen diese Selbstkritik und Selbstironie zur Hand gehabt hat. Sie von den letzten Stellen aus in alle Verdienst- und Lohnstellen hineinzulesen, ist kaum berechtigt; wir werden bei der Feststellung einer Inkonsequenz des Apostels zum mindesten in der Terminologie, vielleicht auch gelegentlich in der Art der Selbstbeurteilung stehen bleiben müssen[1].

Die gesamte bisherige Untersuchung ermöglicht es uns gut, die Bedeutung zu messen, die der Gerichtsgedanke im Ganzen der paulinischen Aussagen besitzt. Wir stellten oben bereits seine Wichtigkeit auch abgesehen von seiner paränetischen Verwendung fest. Er bildet ja einen starken Einschlag in der bleibenden negativen Voraussetzung der Heilslehre. Hier geht es uns um seine Bedeutung als paränetisches Motiv; wir brauchen, auf die bisherigen Ergebnisse zurückweisend, das einzelne nur anzudeuten. Auch wenn er naiv und unreflektiert von Paulus gehandhabt wird, auch wenn er im Vergleich mit dem Judentum bei Paulus radikalisiert ist, die letzten Untersuchungen über die Sicherheit im Blick auf das Gericht und über den Grund dieser Gerichtszuversicht machen die verhältnismäßig geringe Bedeutung des Gerichtsgedankens in paränetischer Verwendung verständlich: wo die Vollendung am Gerichtstage durch Gottes Wirken gewährleistet ist, von dem der Mensch auch in regster religiöser Aktivität ganz umfaßt wird, da liegt das eigentliche religiöse Pathos nicht mehr im Aufruf zur Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten. Besonders die Stellen, wo die Doppelheit des Verhaltens abgewandelt wird in die Zuversicht um das von Gott gewirkte rechte Verhalten der Christen (I. Thess. 4, 1. 9; Gal. 5, 19—23 zu 24; Gal. 6, 7. 8 zu 9. 10; I. Kor. 6, 9. 10 zu 11; I. Kor. 10, 1—12 zu 13; II. Kor. 5, 10 zu 8. 9; II. Kor. 9, 6 zu 7—11, 13, 5a zu 5b; Röm.

1 Jedenfalls scheint es uns nicht geboten, mit Titius (a. a. O. p. 138 bis 149) den Gerichtsgedanken den Worten einzureihen, die eine Abhängigkeit des Religiösen vom Ethos aussagen; dazu sind die paulinischen Gerichtsworte viel zu stark aus der Überzeugung von Gottes Heilswirksamkeit heraus gesprochen, während die bedingte Heilsgewißheit und die Betonung der menschlichen Aktivität bei der Heilserlangung für Paulus nicht im Zentrum stehen.

13, 2—5 zu 6—11; Kol. 3, 25, 4, 1 zu Kol. 3, 23. 24; Röm. 8, 4. 8. 12. 13), sind ein klares Beispiel dafür, wie die Gerichtserwartung gerade auch in radikalisierter Form wohl ein zentraler Zug der paulinischen Frömmigkeit ist, wie aber der Gerichtsparänese grundsätzlich im ganzen Tenor und Pathos der Aussagen die Bedeutung genommen ist, die sie eben nur in Verbindung mit der Voraussetzung menschlicher Aktivität in Fragen der Heilserlangung haben kann. Daß infolgedessen das Gerichtsmotiv nur eins in einer Fülle anderer Motive ist, daran sei hier nur kurz erinnert. Auf dasselbe Ergebnis führen uns auch noch andere Beobachtungen: die Gerichtsparänese wird, worauf Weinel[1] hinweist, von Paulus nie in theologischer Darlegung zur Erhärtung des ethischen Charakters des Evangeliums verwandt, in Röm. 6 ist sie nicht erwähnt. Ihre nichtzentrale Bedeutung bei Paulus ergibt sich nicht nur aus der Aufhebung der Doppelheit der Drohungen durch Indikative des Heils, sie folgt auch aus der Art des Gegenstandes in den Paränesen: sehr oft zielt die Gerichtsmahnung, die in theoretisch grundsätzlicher Begründung des Ethos fehlt, nur auf Einzelheiten des Verhaltens I. Thess. 2, 4, 4, 6; Gal. 6, 7—9; I. Kor. 3, 12—17, 4, 3—5, 11, 29—32; II. Kor. 9, 6, 10, 18; Röm. 13, 2—5, 14, 10—12; Kol. 3, 22—4, 1. Schließlich gibt es noch ein bedeutsames Argument für die Unbetontheit der Gerichtsparänese bei Paulus, das in seiner ganzen Gewichtigkeit jedoch erst bei der Besprechung der diesbezüglichen jüdischen Parallelen gewürdigt werden kann: wer vom Judentum herkommt, dem fällt sofort auf, daß Paulus so gut wie nie (außer II. Thess. 1, 5—10[2]) mit ausdrücklichen Worten (im Affekt hingeworfen sind Worte wie Gal. 5, 10. 12; II. Kor. 11, 15; Phil. 3, 19) die bedrängten Christen mit der im Gericht folgenden Bestrafung der Feinde tröstet; an charakteristischen Stellen wie I. Thess. 1, 6, 2, 13—16 (die Juden sind ja nicht Verfolger der Thessalo-

1 Weinel, Biblische Theologie des N. T.[4] p. 262.

2 Auf Grund dieser Stelle und der Worte von der gottgewirkten Vollendung am Gerichtstage mit Cremer (a. a. O. p. 350—358) den Gedanken eines rettenden Gerichtes (wie bei Deut.-Jes.) für Paulus anzunehmen, scheint uns nicht geboten; denn II. Thess. 1, 5—10 bildet eine Ausnahme gegenüber den von Cremer angezogenen Worten, die ja nicht von Errettung der Glaubenden, sondern von einem Bestehen der Christen vor den Forderungen des Richters sprechen.

nicher!) I. Thess. 2, 3; Kol. 1, 24 fehlt der Gerichtsgedanke im Sinne eines Trostes durch Hinweis auf Vergeltung oder Strafe an den Widersachern; in Röm. 8, 18 und II. Kor. 4, 17 aber ist die Kompensation der Betrübnis durch die Herrlichkeit sicher nach Art eines inneren organischen Hineinwachsens und Aneignens gedacht (Röm. 5, 3—5).

Dieser Feststellung von der Unbetontheit der Gerichtsparänese[1] stehen jene vereinzelten Züge bei Paulus gegenüber, die wir, vom Gesamtpathos der Aussagen kommend, schon oben als inadäquate Formulierungen oder als Inkonsequenzen empfanden: die oben (p. 61—64; 66—68) besprochenen Worte, die einen doppelten Ausgang des Gerichts, eine doppelte Möglichkeit des Verhaltens für Christen, eine entscheidende Bedeutsamkeit des Lohn- und Verdienstgedankens voraussetzen. Dieser Inkonsequenz des Paulus haben wir später nachzudenken.

Ein scharfes Licht fällt auf diese Stimmung bei Paulus gegenüber dem Gericht durch Beachtung der entsprechenden jüdischen Aussagen. Ein geschlossenes Bild freilich gewinnen wir aus der apokryphen und pseudepigraphen Literatur nicht: in den Bilderreden und Mahnreden des I. Hen. erharren die Gerechten das Gericht als Strafe gegenüber ihren Feinden (I. Hen. 47, 4, 97, 5, 99, 3, 104, 3—5); ebenso wird in den Psalmen Salomos (Ps. Sal. 4, 7. 24) das Gebet laut um ein (immanentes) Vergeltungsgericht an den Gegnern; im Blick auf sich selbst lebt der Fromme der Psalmen Salomos und der Sapientia (Ps. Sal. 2, 35, 3, 4, 10, 3, 13, 7—11, 15, 4—6, 7—13; Sap. Sal. 3, 9 ss., 4, 15 s., 11, 9 s.) in völliger Sicherheit beim Gedanken an Gottes Vergeltung. Daneben aber stehen in den Apokalypsen und im slav. Henoch jene klagenden Worte vom schlimmen Keim (IV. Esra 3, 22,

1 Wir können also v. Dobschütz nicht zustimmen, der im Gerichtsgedanken ein kräftigeres Motiv findet als im Hinweis auf die Unvereinbarkeit von Christenstand und Sünde (Exkurs zu I. Thess. 4, 8). Wir möchten annehmen, v. Dobschütz verteile in der Bewertung von I. Thess. 4, 6 ss. die Akzente zu sehr zu Gunsten des Gerichtsgedankens, wenn wir mit ihm auch einig sind in der Voraussetzung, daß die Paränese an dieser Stelle konkrete Veranlassung hat. Dasselbe gilt gegen die Wertung des Gerichtsgedankens als des wirksamsten Motivs, wie sie von Kühl (Rechtfertigung auf Grund des Glaubens p. 20), von Windisch (Taufe und Sünde p. 109) und von J. Weiß (Urchristentum p. 437) ausgesprochen wird.

4, 30. 38, 7, 48 cf. syr. Bar. 48, 42 s.); beim Gedanken an das Gericht überkommt den Frommen eine trostlose, der Verzweiflung nahe Stimmung (IV. Esra 7, 68 s. 118 s.; syr. Bar[1]. 14, 14 s., 48, 18. 47, 84, 10 s.; slav. Hen. 39, 8, 41, 1 s.).

Der Rabbinismus kennt zwar keine Heilsgewißheit[2], aber wie in der pseudepigraphen Literatur findet sich auch bei den Rabbinen eine Verteilung der Akzente bald mehr im optimistischen, bald mehr im pessimistischen Sinne. Tragen die Worte Jose des Galiläers[3], Akibas[4] und seines Schülers Meïr[5], die alle drei empfehlen, sich zu den Mittelmäßigen zu rechnen, noch den Charakter einer schwebenden und gehaltenen Stimmung, so bricht an andern Stellen der Pessimismus und die Gerichtsfurcht deutlich hervor: Eleazar aus Modiim (135 p. C.[6]) lehrt, daß Jakob sich trotz göttlicher Verheißung gefürchtet habe, Jose (um 150 p. C.[7]) liest aus den Punkten über dem לוּלֵא in Ps. 27, 13 Davids Heilsungewißheit heraus, Eleazar ha Kappar (Ende des 2. Jahrh.[8]) weiß sehr wohl von der Unausweichlichkeit des Gerichtes, und Hillel[9] warnt vor Selbstvertrauen bis zum Todestage. Das „Wehe uns ob des Gerichtstages" des Eleazar b. Azarja, eines Zeitgenossen Gamaliels II.[10], und des Abba Kohen Bardela, eines nicht datierbaren Tannaiten[11], wird praktisch veranschaulicht durch die Klage Gamaliels II.[12], den Ezechiel 18 oder Ps. 15 aufgezählten Bedingungen der wahren Gerechtigkeit nicht entsprechen zu können, und durch das Weinen Jochanans[13], der in der Sterbestunde die Ewigkeit der Strafen Gottes erwägt.

Das Gewöhnliche aber ist eine optimistische Stimmung

---

1 Im syr. Bar. verbindet sich mit diesem Pessimismus aber doch eine starke Gerichtszuversicht für Israel als die Gläubigen im Gegensatz zu den Bedrängern als den Ungläubigen 24, 1 ss., 30, 1—5, 44, 5 s. 12—15.

2 cf. das Zeugnis von Rabbinen des 4. Jahrh. bei Strack-Billerbeck III p. 208 Nr. 2a. 3 Berach. 61b; Goldschmidt I 228.

4 Kohelet r. 10, 1; Bacher T. I 282.

5 Tos. Kiddusch. 1, 14; Bacher T. II 63.

6 Mech. Ex. 17, 14, 64a; Strack-Billerbeck III p. 219. 220.

7 Berach. 4a; Strack-Billerbeck III p. 208 Nr. 2b.

8 Aboth IV 22; Beer-Holtzmann.

9 Aboth II 4; Beer-Holtzmann.

10 Gen. r. Kap. 93 Ende; Bacher T. I. 229.

11 Strack-Billerbeck III p. 220 Nr. 2k.

12 Synh. 81a, Makk. 24a; Bacher T. I. 93.

13 Berach. 28b; Strack-Billerbeck I p. 581.

gegenüber dem Gericht, wie sie als selbstverständlich aus der Aktivität des Menschen in Fragen der Heilserlangung und aus dem starken Interesse an dem über die Heiden ergehenden Gerichte (cf. oben p. 46 s.) folgt. Spricht sich dieser Optimismus noch gehalten aus in den Versicherungen Eleazars b. Arach (eines Schülers Jochanans b. Zakkai[1]) und Tarfons (eines Zeitgenossen Akibas[2]) von der Zuverlässigkeit des göttlichen Arbeitgebers, so nimmt er maßlose Formen an in der Behauptung Simons b. Jochai, eines Schülers Akibas[3], er und sein Sohn gehörten, wenn u. U. auch als einzige, zu den Kindern der Erhöhung. Eleazar b. Azarja, ein Zeitgenosse Gamaliels II.[4], und Jonathan, ein Schüler Ismaels (Mitte des 2. Jahrh.[5]), gewinnen die Zuversicht zu einem günstigen Ergebnis des Gerichtsspruches durch die Erwägung, daß auch das unabsichtlich geübte Gute Belohnung finden werde[6]. Ähnlich denkt Simon b. Jochai, ein Schüler Akibas[7], wenn er nur die Nichtübertretung des Gebotes, gar nicht die positive Erfüllung als zur Belohnung notwendig erklärt; cf. auch das in dieselbe Richtung weisende Wort Nechemjas, eines Tannaiten der 3. Generation[8]. Hierher gehören überhaupt alle die oben (p. 54 ss.) angezogenen Stellen, die eine Erweichung der Gerichtsforderung im Rabbinismus belegen; denn, wenn auch auf Kosten der Radikalität des Gerichtsgedankens, der Optimismus gegenüber dem Gericht ist in ihnen festgehalten.

Bilden nun schon die pessimistischen Klänge in der spätjüdischen Gerichtserwartung eine starke Besonderheit gegenüber der paulinischen Gerichtshoffnung, so wird dieser Gegensatz entscheidend verschärft, wenn wir unser Augenmerk auf die Punkte richten, die zunächst übereinzustimmen scheinen: auch das Judentum kennt oft eine starke Zuversicht zum künftigen Gerichtsurteil. Bei Paulus stellten wir diese Zuversicht

1 Aboth 2, 14; Bacher T. I. 77.

2 Aboth 2, 19; Bacher T. I. 355.

3 Sukka 45, Synh. 97b, tradiert von Chizkija im Namen Jirmejas; Bacher T. II 74 s. 4 Sifre zu Deut. 23, 8; Bacher T. I. 228.

5 Aboth di R. N. Kap. 30. 35 (41b); Bacher T. II. 361.

6 Diesem Optimismus steht dann allerdings die Erinnerung daran entgegen, daß eine einzige mangelnde gute Tat die Verdammung herbeiführen könne cf. Akiba, j. Kiddusch. 61d, Kohelet r. zu 10, 1; Bacher T. I. 333. 7 M. Makkoth 3, 15 (23a, b); Bacher T. II 128.

8 Midrasch Tehillim zu Ps. 30; Wünsche III 233.

als auf Gottes Wirken gegründet fest. Was sagt das Spätjudentum?

Eindeutig wird hier dem Menschen die eigene Errettung anheimgegeben; damit aber ist die hohe Bedeutung der Gerichtsparänese, ihre zentrale Stellung im Ganzen des frommen Lebens gesichert. Der moralistischen Beurteilung des Menschen — durch gerechte Taten erwirbt er sich die Gerechtigkeit Jes. Sir. 27, 9, cf. 17, 24 — entspricht im Jes. Sir, die häufige paränetische Verwendung eines (allerdings immanenten) Vergeltungsgedankens. Auch die Mahnreden des I. Henoch setzen in 94—100 den Menschen (= Juden) als den sein Heil Wirkenden voraus; in dem doppelten Schwur, daß es eine Vergeltung gebe (I. Hen. 103, 1 ss., 104, 1 ss.), kommt die ganze Bedeutung des von starker Märtyrerleidenschaft getragenen Gerichtsmotivs klar zum Ausdruck. In den Psalmen Salomos wird der Gerichtsgedanke einmal ähnlich formuliert wie Röm. 2, 6 ss. (Ps. Sal. 9, 5); der Fromme erfährt ein ihn vom Drucke des Gottlosen errettendes Gericht (Ps. Sal. 2, 34 s.); aber die Grundlage dieser Hoffnung ist auch hier, trotz der Sündigkeit des Frommen (Ps. Sal. 9, 7) und seiner Bitte um Erbarmen (cf. die Stellen oben p. 56), die eigene Frömmigkeit (Ps. Sal. 1, 2 s.) und das Bewußtsein, durch das eigene Verhalten über sein Heil entscheiden zu können (Ps. Sal. 9, 4). Die Sibyllinen kennen den Hinweis auf Gottes Zorn (Sibyll. III 632, IV 161) und Strafen (Sibyll. III 760 ss.) als Motiv zum Handeln; wie stark dieser Gerichtsgedanke mit der entscheidenden Bedeutung der menschlichen Aktivität bei der Errettung rechnet, wird in Sibyll. IV 168 s. klar. IV. Esr. und syr. Bar. zeigen auch in der Art, welche Stellung sie dem Gerichtsgedanken einräumen, Verwandtschaft: trotz des tiefgehenden Pessimismus hören beide aus dem Charakter der Sünde als einer Übertretung des Gesetzes oder der Vernunftgebote das „du kannst, denn du sollst" heraus (IV. Esra 7, 21—25, 72 s., 127—131, 8, 60 s.; syr. Bar. 15, 5 s., 54, 14—21, 59, 2); auf guten Handlungen, auf menschlicher Leistung beruht die Errettung (IV. Esra 7, 76 s., 8, 33. 48 s.; syr. Bar. 51, 7, 63, 3 (immanent); Glaube oder Werke IV. Esra 9, 7, Glaube und Werke IV. Esra 13, 23, Begnadigung beim Fehlen der Werke IV. Esra 8, 31—36); die Verwendung des Gerichts- und Lohngedankens als Motiv zum Handeln (IV. Esra 14, 34 s.; syr. Bar. 46, 6, 52, 7, 83, 8, 84, 1—6,

85, 9. 12—15) besitzt demnach schwerwiegende soteriologische Bedeutung. Auch der slav. Hen. mit der Forderung gesinnungsechten (slav. Hen. 46; 1—3, 50, 2 ss., 62, 66, 6), nicht vom Lohn bestimmten (slav. Hen. 42, 7) Handelns, auch das Wort Eleazars b. Parta, eines Tannaiten zur Zeit Akibas[1], vom freudigen Übernehmen der göttlichen Strafe überwindet das Schema von Lohn und Leistung nicht; denn eben solch Handeln ist eine mit Lohn verbundene Leistung (slav. Hen. 44, 5, 45, 1, 48, 9, 49, 2, 50, 2 ss., 51, 3, 61, 1 ss., 62, 66, 6). Ebenso wird in den Testamenten der zwölf Patriarchen (Ruben 4) die Gesinnung der Keuschheit gefordert; immanente Vergeltung bezw. Hilfe durch Gott bilden das Motiv. Erwägt man ferner, daß in einer Reihe der hier genannten Stellen das Gericht hauptsächlich als Strafgericht an den Feinden erwartet wird, so gewinnt man einen lebhaften Eindruck von der zentralen Bedeutung des Gerichtsgedankens für das fromme Leben des Juden.

Der Rabbinismus bietet das gleiche Bild. Wenn Aqabja b. Machalalel, ein Tannait der ersten Generation[2], Simon b. Azzai (zur Zeit Akibas[3]) und Jehuda I.[4] die Erinnerung an das Gericht als wirksames Mittel zur Bewahrung vor Übertretungen empfehlen, so sprechen sie nur aus, was als stillschweigende Voraussetzung der ganzen rabbinischen Verdienstlehre und Soteriologie zugrunde liegt und hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht[5]: Gott tut das Seine, nachdem der Mensch das Seine getan hat, wie es Eliezer (um 90 p. C.)[6] ausdrücklich, Gamaliel II.[7] und Gamaliel III., der Sohn von Jehuda I.[8], dem Sinne nach sagen. Dabei ist es dann nur natürlich, wenn die Heilssicherheit ganz von der eigenen Leistung abhängt[9]. So tröstet Chananja (nicht Chanina, wie Bacher angibt[10]), ein

1 Mech. zu Ex. 19, 9 (63b); Bacher T. I. 405.
2 Aboth 3, 1; Goldschmidt VII 1158.
3 Derech erez r. Kap. 3; Bacher T. I. 414.
4 Aboth II 1; Beer-Holtzmann. 5 cf. oben p. 57.
6 Midr. Ruth 4, 1 (136a); Strack-Billerbeck III p. 636 zu I. Thess. 5, 24. 7 j. Bab. Kam. 6c; Bacher T. I. 99.
8 Aboth 2, 4; Goldschmidt VII 1154.
9 cf. die Ausführungen über den Atomismus der Gerichtsforderung oben p. 57.
10 cf. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch[5] 1921 p. 127.

Tannait der zweiten Generation[1], sich über seine Unterlassungssünden mit der Erinnerung an einen besonderen Akt der Wohltätigkeit. In ähnlicher Weise gibt das peinliche Bestreben der Rabbinen, der Allwirksamkeit Gottes gegenüber die Entscheidungsfähigkeit für Heil oder Verderben, dem Menschen zu belassen, beredtes Zeugnis für die zentrale Bedeutung eines mit dem Aktivismus des Menschen rechnenden Gerichtsgedankens; Akiba[2] und sein Zeitgenosse Simon b. Azzai[3] betonen die Freiheit des menschlichen Willens; das auf Chanina b. Chama, einen Schüler Rabbis[4], zurückgeführte Wort, daß alles außer der Gottesfurcht in Gottes Hand stehe, wird dem Sinne nach auch von Simon b. Laqisch (um 250)[5] behauptet, wenn er zu Ex. 10, 1 die Verhärtung als Strafe für die Unbußfertigkeit faßt. Daß die Zurückführung der Verdammung des Menschen auf Gott selbst allerdings auch im Rabbinismus vorkommt, mag der Hinweis auf das Gleichnis von den Bäumen mit genießbarer und ungenießbarer Frucht dartun, das von Levi (um 300)[6] überliefert wird.

Auf diesem von der Fähigkeit des Menschen zur Heilserwerbung[7] zeugenden Hintergrunde erhebt sich wie selbstverständlich die starke Bedeutung der Gerichtsparänese; ihre zentrale und wichtige Stellung erscheint um so betonter, als der Gedanke einer immanenten oder transzendenten Vergeltung, abgesehen von dem in der Weisheitsliteratur häufigen Gesichtspunkt der Weisheit, Bildung und Dienlichkeit, das einzige namhafte Motiv bildet, jedenfalls in Apokryphen und Pseudepigraphen[8]. Für den Rabbinismus weist Moore[9] neben der Lohnethik noch eine Reihe höherer Motive nach, deren Bedeutung im Gesamtrahmen ethischer Motive wir nicht zu beurteilen wagen; aber auch unter ihnen ist das typisch paulinische Begründetsein menschlichen Handelns auf göttlichem unbedingtem Heilswirken nicht zu finden.

1 Aboda zara 18a; Bacher T. I. 398.
2 Aboth 3, 19; Goldschmidt VII 1161.
3 Mech. zu Ex. 15, 26 (46b); Bacher T. I. 415.
4 Berach. 33b, Megilla 25a, Nidda 16b; Bacher p. A. I 9.
5 Ex. r. 13 (75c); Strack-Billerbeck III p. 269 zu Röm. 9, 18.
6 Ex. r. 7 (72d, 19); Strack-Billerbeck IV p. 1212.
7 cf. auch Strack-Billerbeck IV p. 7/8 Nr. 2e.
8 cf. Bousset-Greßmann a. a. O. p. 410 ss.
9 Moore, a. a. O. p. 95—111.

Abschließend müssen wir den tiefen Unterschied im Pathos und Tenor der Gerichtsparänese bei Paulus und dem Spätjudentum feststellen: dort Sicherheit des Heils, verbunden mit der Erwartung einer von Gott gewirkten und gewährleisteten Vollendung, daher Unbetontheit und Uneigentlichkeit der Gerichtsparänese — hier ein für das Streben, durch eigenes Tun gerecht zu werden, typisches, nicht eindeutiges Bild: neben trüber Resignation stark betontes Selbstbewußtsein, grundsätzlich aber Heilsungewißheit; infolgedessen höchste Bedeutung des Vergeltungs- und Gerichtsmotivs als eines entscheidenden soteriologischen Faktors.

IV. ERÖRTERUNG EINZELNER PUNKTE DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE IM BLICK AUF DAS VERHÄLTNIS ZUM GERICHTSGEDANKEN.

Bei der Untersuchung über die Stimmung gegenüber dem Gericht hatten wir beobachtet, wie die Gerichtszuversicht bei Paulus sich auf eine von der Gerichtsparänese im allgemeinen nicht angetastete Tatsächlichkeit göttlichen Heilswirkens gründet. Damit aber stehen wir in der Rechtfertigungslehre. Ihr in bezug auf die Gerichtsworte nachzudenken, scheint um so lohnender, als ja gerade sie es ist, die den Grund bildet für die Wandlung der jüdischen, selbstbewußten und doch heilsungewissen Gerichtserwartung in die paulinische, auf Gottes Wirken blickende, heilsgewisse Gerichtshoffnung; ja schon hier taucht die Vermutung auf, auch der andere Unterschied zwischen jüdischem und paulinischem Gerichtsgedanken — Erweichung und Radikalisierung von Gerichtsforderung und Gerichtsverfahren — möchte vielleicht in der Rechtfertigungslehre begründet sein.

Der Weg der folgenden Untersuchung ist kurz und einfach, auch wenn der Komplex der Rechtfertigungslehre einen vielmals größeren Umfang — nur kurz verwiesen sei auf die terminologische Tabelle oben p. 33! — hat als der der Gerichtsaussagen. Denn einmal darf für das Folgende die Kontrastie-

rung mit dem Spätjudentum und dem Rabbinismus fehlen; dessen Heilslehre ist mit der Besprechung des die menschliche Aktivität voraussetzenden Vergeltungsgedankens vollauf beschrieben, und die wenigen dem Tun des Menschen entnommenen Faktoren wie Verdienst der Väter und rituelle Sühnungen können wegen ihrer grundsätzlichen Unwichtigkeit hier unerwähnt bleiben; auch die Bedeutung des Glaubens für den Juden interessiert hier nicht: durch all dies wird ja der im Zusammenhang mit dem Gerichtsgedanken erörterte Leistungscharakter der jüdischen Religion nicht verändert. Vor allem aber können wir uns deswegen kurz fassen, weil wir ja nur die den Gerichtsaussagen zugewandten Seiten der Rechtfertigungslehre zu besprechen brauchen.

1. Nicht nur in den Aussagen vom göttlichen Gericht ist von des Menschen ewigem Geschick die Rede; die Rechtfertigungslehre strebt demselben Ziele zu. Dem Glaubenden wird ohne Erwähnung eines Gerichtsurteils die Errettung verheißen; zwar darf man nicht das Gericht, sondern nur den Zorn als das annehmen, woraus Christen errettet werden, wenn man von Röm. 5, 9; I. Thess. 1, 10, 5, 9 aus alle σωτηρία-Stellen meint interpretieren zu sollen[1]. Aber es bleibt doch beachtenswert, daß Paulus im Rahmen der Rechtfertigungslehre dem Glaubenden ohne jede Erwähnung und ohne jeden Vorbehalt eines Gerichtsurteils die Rettung in Aussicht stellt Röm. 1, 16. 17, 5, 2. 9. 10, 10, 9—11; ja daß er diese Errettung selbst gelegentlich als ein dem Glaubenden zufallendes eschatologisches Rechtfertigungsurteil faßt — also in mindestens formalem Gegensatz zu dem Gericht nach den Werken, das doch auch dem Christen bevorsteht. Neben Gal. 5, 5[2] gehören hierher eine Reihe der Stellen, in denen δικαιοῦν im Futurum steht; alle Futura mit Kühl[3] als Futura logica zu verstehen, geht kaum an; können wir auch für Gal. 2, 16b; Röm. 3, 20 mit Lipsius, B. Weiß, Jülicher, Zahn, Kühl und Lietzmann,

---

1 Denn diese nur negative Fassung von σωτηρία ist ja durchaus fraglich.

2 Ganz gleich, ob man in δικαιοσύνης mit Zahn (z. St.) einen Gen. epexeg. oder mit Preuschen-Bauer (Wörterbuch 1928 unter ἐλπίς), wohl auch mit Bousset und Lietzmann (beide z. St.) einen Gen. obj. sieht.

3 Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens p. 11.

für Röm. 3, 30 mit B. Weiß, Zahn, Jülicher und Kühl[1] auf die eschatologische Deutung verzichten, in Röm. 5, 19 und 8, 32 s. werden wir doch an das endgeschichtliche Rechtfertigungsurteil denken müssen[2]. Ist durch diese eschatologische Abzielung der Rechtfertigung die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Gericht erst möglich geworden, sofern beide Aussagengruppen erst jetzt, weil auf denselben Gegenstand bezogen, in Widerstreit treten können[3], so wird dies Problem sofort recht dringlich dadurch, daß auch das Gericht gelegentlich als eschatologisches Rechtfertigungsurteil gilt; die Verwendung derselben Terminologie (*δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν*) in den Gerichtsaussagen Röm. 2, 13 3, 5, und in der eschatologisch gewandten Rechtfertigungslehre Gal. 5, 5; Röm. 8, 33 stellt dies Problem scharf heraus[4]. Dabei nehmen wir *δικαιοσύνη* als paulinischen Terminus für Gottes Heilswirken an[5] (nur Röm. 3, 5 spricht von der Richtereigenschaft[6]), ohne auf die einzelnen Nüancen dieses Begriffes hier einzugehen; daß Paulus mit ihm nicht eine Synthese von Gnade und Recht beabsichtigt, wie Titius[7] und Lütgert[8] wollen, erhellt schon daraus, daß Paulus sich zur Wahrung des ethischen Charakters der Gnade nie (etwa in Röm. 6) auf diese seine Bezeichnung der Gnade als Gerechtigkeit berufen hat.

2. Eine Unvereinbarkeit beider Komplexe anzunehmen,

---

1 cf. die genannten Exegeten in ihren Erklärungen des Römerbriefes zu den einzelnen Stellen.

2 cf. Lietzmanns Hinweis auf diese Antinomie, Römerbrief[3] 1928 p. 66.

3 Wir können also nicht mit Godet (cf. oben p. 16) das Problem dadurch lösen, daß wir den Glauben nur für den Eintritt in den Heilsstand genügen lassen und dann für die Erreichung des Ziels die Forderung der Glaubensfrüchte addieren.

4 cf. auch den Hinweis Härings (*δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus 1896 p. 53—57) darauf, daß *δικαιοσύνη* als rechtfertigende Eigenschaft Gottes für Paulus wie für seine Gegner eine gemeinsame Voraussetzung bildet und daß erst durch das *ἐξ ἔργων* bzw. *ἐκ πίστεως* das beiderseitig Charakteristische hinzukommt.

5 Noch Baur (Paulus p. 539—541) stellt *δικαιοσύνη* als Strafgerechtigkeit der Gnade gegenüber.

6 Für diese Frage cf. Häring a. a. O. p. 65. **7** Titius cf. oben p. 17 s.

8 Lütgert, Der Römerbrief als historisches Problem 1913, p. 41—48. 62—69; cf. auch unten p. 93 Anm. 5.

scheint sich aber von vornherein durch die Beobachtung zu verbieten, daß in der Rechtfertigung die Errettung schlechthin als ein Werk Gottes gilt; denn genau denselben Tenor stellten wir oben als der Gerichtsparänese zugrunde liegend fest. Damit haben wir aber den Glauben, an den nach des Apostels Aussagen die Rechtfertigung ja gebunden ist, bereits als Gegensatz zu jeglicher menschlichen Leistung gefaßt; eine Auffassung, die erst zu erhärten ist. Denn daß Paulus *πίστις* und *ἔργα νόμου* einander entgegenstellt, liegt wohl auf der Hand (cf. nur Röm. 3, 28; Gal. 2, 16); aber macht Paulus durch Formulierungen wie, die Rechtfertigung geschehe *ἐκ πίστεως*[1], und die *πίστις* werde zur Gerechtigkeit angerechnet (Röm. 4, 5; Gal. 3, 6), den Glauben nicht doch zu einer vom Menschen zu erfüllenden Bedingung für die Rechtfertigung? Baur[2], Jülicher[3], B. Weiß[4] und Zahn[5], auch Kühl[6] haben den Glauben so als vom Menschen beizubringende Voraussetzung verstanden. Gegen diese Deutung auf den schlechthinigen Gegensatz von Glauben und Tun in Röm. 4, 5 zu verweisen (cf. aber auch Röm. 9, 32 und Gal. 3, 12!), ist mißlich, weil eben in Röm. 4, 5 der Glaube ja auch als menschliche Leistung gewertet wird. Dagegen finden wir an anderen Stellen bei Paulus den Leistungscharakter des Glaubens ausdrücklich bestritten und die entscheidende Wirksamkeit Gottes im menschlichen Glauben stark betont: in Röm. 10, 6—9 wird das Glauben als ein innerliches Verstehen (beachte das *λέγει* und die Erwähnung der *καρδία*!) der Tatsache beschrieben, daß die Herrenstellung des von Gott auferweckten Christus eine Wirklichkeit ist, die der Mensch nicht mehr durch irgend welche Aktivität herbeizu-

1 So im Röm. 10 mal, im Gal. 9 mal; *διὰ πίστεως* dagegen nur 3 mal im Röm., 3 mal im Gal., 1 mal im Phil., 1 mal im Kol.; *τῇ πίστει* 2 mal im Röm., 1 mal im Kol.; *ἐπὶ τῇ πίστει* 1 mal im Phil.

2 Baur (Paulus p. 548) kann den Gegensatz von Glaube und Leistung relativieren, weil er ihn als den Gegensatz von Innerem und Äußerem, von Gesinnung und Tat nimmt (Vorlesungen über N. T.-liche Theologie p. 180/181).

3 Jülicher schwankt zwischen einer Fassung des Glaubens als Voraussetzung des menschlichen Heils (zu Röm. 1, 17) und der Betonung von Gottes Alleinwirksamkeit (Exkurs „Gottes Gnade und der menschliche Glaube bei Paulus" Römerbrief p. 21). 4 cf. oben p. 19.

5 Zahn, Römerbrief 1910 zu 1, 5 und besonders zu 1, 17 p. 85 („Bedingungen des Heils").

6 Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens p. 11.

führen braucht. Dies Verständnis aber steht dem Menschen nicht zur Verfügung: schon das schlichte Bekenntnis *Κύριος Ἰησοῦς* ist nur durch den Geist möglich I. Kor. 12, 3. Den Juden ebenso wie den Dämonen war dies Verständnis verschlossen Röm. 9, 30—33[1], 10, 3; I. Kor. 2, 8; der Apostel, der es einmal gewonnen hat, kann es nicht nach seinem Belieben aufgeben Röm. 9, 3. So ist der Glaube an die Verkündigung gebunden (Röm. 10, 17) in einer Stärke, daß Paulus den *ἔργα νόμου* direkt das Hören der Glaubensbotschaft (Gal. 3, 2. 5[2]) oder die Tätigkeit des wirksam berufenden Gottes (Röm. 9, 12) entgegensetzen kann; ebenso steht in I. Kor. 1, 24. 26—29 Berufen- und Erwähltsein statt Gläubigsein, und daß in der damit gegebenen Ausschaltung menschlichen Rühmens beim Glauben ein zentraler Zug paulinischer Frömmigkeit liegt, dürfte wohl aus Röm. 3, 27, 4, 2[3] erhellen. Paulus führt denn auch den Glauben auf Gottes Gnade zurück: ausdrücklich in Phil. 1, 29; durch Entgegensetzung von Ungehorsam und Begnadetsein in Röm. 11, 30—32, von Gnade und Werken Röm. 11, 6; durch Interpretation des *ἐκ πίστεως* mit *κατὰ χάριν* in Röm. 4, 16; in II. Thess. 1, 11[4] heißt der Glaube Gottes Werk. Sachlich auf derselben Linie liegt es, nur unter Verschiebung der Akzente in der Terminologie, wenn einmal das Kommen des Glaubens für das Kommen Christi und das Eintreten der Heilszeit gesetzt ist (Gal. 3, 23. 25), andererseits aber der Vollzug des göttlichen Wirkens in der Rechtfertigung ganz ohne Nennung des Glaubens beschrieben werden kann (Röm. 5, 12—21). Wir meinen von diesen Stellen aus mit Häring[5], Cremer[6],

---

1 *νόμος δικαιοσύνης* gilt uns mit Lietzmann (z. St.) als das Gerechtigkeit verheißende Gesetz; es hat nicht einen tadelnden Ton, wie Jülicher (z. St.) will, der *νόμος* und *δικαιοσύνη* kontrastiert. Röm. 9, 32 formuliert dies Mißverstehen ganz scharf und verweist letztlich auf den Stein des Anstoßes, gegen den die Juden anlaufen.

2 So übersetzen wir mit Lietzmann (z. St.) schon im Blick auf die Sachparallele Röm. 10, 6 ss., während Preuschen-Bauer (a. a. O. zu *ἀκοή*) von einer „Predigt, die (nur) Glauben fordert", spricht.

3 Wenn wir das *ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν* als Zurückweisung jedes Rühmens, nicht bloß als Beschränkung auf eine von Gott geschiedene Sphäre fassen.

4 cf. v. Dobschütz z. St., im Gegensatz zu Dibelius (z. St.), der in *πίστεως* einen Gen. subj. sieht.

5 Häring, a. a. O. p. 53—57. 6 Cremer, a. a. O. p. 323.

Clemen[1], v. Dobschütz[2], Holtzmann[3], Deißmann[4], Hoppe[5] und Michaelis[6] den Glauben als gottgewirkte Funktion fassen zu müssen, in der sich die Rechtfertigung bereits vollzieht. Für die Stellen von der Anrechnung des Glaubens[7], für die gelegentliche Bezeichnung des Glaubens als Werk Phil. 1, 6 und für die Wendungen *νόμος πίστεως* (Röm. 3, 27) und *ἐκ πίστεως*[8] eine der Sache unangemessene Formulierung anzunehmen[9], macht kaum Schwierigkeit bei einem Schriftsteller, dem man auch sonst (cf. nur oben p. 68 das Ergebnis der Untersuchung über Lohn und Sichrühmen) inadäquate Formulierungen nachweisen kann. Wir werden uns aber hüten müssen, diese Abhängigkeit des menschlichen Glaubens von Gottes Wirken als psychologischen Zwang zum Glaubenmüssen aufzufassen[10]: dem stehen die mit der Glaubensbotschaft verbundenen Aufrufe zum Glauben entgegen[11]. Diese sind durchaus sinnvoll, denn Gottes Wirken schließt die menschliche Selbsttätigkeit bei Paulus ein; aber diese menschliche Selbsttätigkeit beurteilt sich, sowie sie Glaube ist, nach Paulus eben als von Gott gewirkt, nicht als eine der göttlichen Gnadentätigkeit vorausgehende menschliche Leistung, trotz jener unsachgemäßen Formulierungen im einzelnen.

---

1 Clemen, a. a. O. p. 93; daselbst noch weitere Literatur hierfür.

2 v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus, Theol. Stud. u. Krit. 1912, p. 56—60.

3 Holtzmann, a. a. O. p. 132; trotz der anders lautenden Formulierungen p. 136—137. 4 Deißmann, a. a. O. p. 132.

5 Th. Hoppe, Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus 1926 p. 19—21.

6 W. Michaelis, Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus, Deißmann-Festgabe 1927 p. 116—138.

7 Jülicher u. Lietzmann (beide z. St.) schweigen über das Mißverständliche der Formulierung in Röm. 4, 5; Häring (a. a. O. p. 56 s.) und Deißmann (a. a. O. p. 132) verweisen darauf.

8 Michaelis (a. a. O.) erklärt *ἐκ πίστεως* aus dem Bedürfnis des Paulus nach antithetischem Parallelismus, ohne für das *ἐκ* eine Bedeutungsnüancierung in Vergleich mit *ἐξ ἔργων* anzunehmen.

9 Gegen Titius (a. a. O. p. 207—209), der diese Worte als adäquaten Ausdruck für den Eigenwert des Glaubens nimmt.

10 Hier ist Webers (cf. oben p. 21) und Sommerlaths (Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus 1923 p. 103 s.) Hinweis auf die paradoxe Einheit von Gabe und Aufgabe im persönlichen Leben gut am Platze.

11 cf. Kol. 1, 23; I. Kor. 16, 13, vor allem die Deutung der *πίστις* als *ὑπακοή* Röm. 1, 5, 15, 18. 16, 26, auch 6, 16. 16, 19; cf. etwa auch des Apostels Besorgnis um den Glaubensstand der Christen I. Thess. 3, 5.

3. Wir haben bisher festgestellt: Rechtfertigung wie der Aussagenkreis vom Endgericht haben denselben Gegenstand zum Ziel, des Menschen ewiges Los; was wir eben als grundlegend für die Funktion der Rechtfertigung, für den Glauben, erkannten, hat sich als das auch der Gerichtszuversicht zugrundeliegende Pathos herausgestellt: die Voraussetzung, daß Gott der Wirker des Heils ist. Sollten sich Rechtfertigung und Gericht bei Paulus etwa so einen, daß der in dem Rechtfertigungsglauben wirkende Gott das schafft, was im eschatologischen Gerichtsurteil verlangt und bestätigt wird? Eine Untersuchung über das Verhältnis von Rechtfertigung und Erneuerung wird uns davor bewahren, zu schnell Dinge zu verbinden, die bei Paulus, auch wenn sie sachlich zusammengehören, ausdrücklich nicht verbunden sind.

Denn daß Röm. 1—5 und 6—8, die Rechtfertigungs- und die Geistlehre, zwei nebeneinanderhergehende Gedankenreihen darstellen, ist seit Ritschl[1] immer wieder betont worden; das Überwiegen von πίστις in der ersten, von πνεῦμα in der zweiten Aussagenreihe liegt ja auf der Hand. In dem Rechtfertigungskomplex erscheint die Heilserlangung einfach mit Versöhnung und Rechtfertigung verbunden (Röm. 1, 16. 17; Röm. 5, 9—11. 19[2]); nach Röm. 8 dagegen verbindet sich die eschatologische Errettung mit der Vollendung. Daß jedoch in beiden Aussagengruppen nicht — wie B. Weiß[3] und Kühl[4] wollen — von zwei verschiedenen Heilswirkungen die Rede ist, wird einmal durch die Gleichheit von negativer und positiver Zielangabe in beiden Gedankenreihen[5], dann aber vor allem durch einen Blick auf die anderen diesbezüglichen Aussagen des Paulus dargetan. Man braucht gar nicht auf das mit Recht als nur gelegentliche Formulierung[6] gewertete Wort Gal. 5, 6

---

1 Ritschl, a. a. O. p. 342.

2 Wir denken in Röm. 5, 19 mit Lietzmann im Gegensatz zu Jülicher (beide z. St.) an das Endgericht.

3 B. Weiß, Biblische Theologie des N. T.[5] p. 323 s.

4 Nach Kühl (Römerbrief Exkurs zu 3, 21—26) ist Glaube Voraussetzung von Rechtfertigung wie von Geistmitteilung; gegen Kühl cf. Hoppe, a. a. O. p. 20.

5 cf. Hoppe, a. a. O. p. 86—89; gegen B. Weiß redet Clemen (a. a. O. p. 103. 104) von zwei Betrachtungsweisen, nicht von zwei Gnadentaten.

6 cf. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus p. 85.

zurückzugreifen; eine systematische Scheidung zwischen dem Wirkungsbereich von Glaube und Geist zerbricht an der Fülle und Buntheit der paulinischen Formulierungen. I. Thess. 1, 3 redet vom Werk, das der Glaube besitzt[1], 1, 5 beschreibt die Tatsächlichkeit der Wirkung des Evangeliums mit den Ausdrücken „Kraft", „heiliger Geist" und „viel Freudigkeit", und in I. Thess. 1, 9 erscheint die Bekehrung als eng mit der Abzweckung auf den Dienst für Gott verbunden; ähnlich ist in I. Thess. 2, 13 einfach von dem Wirken des Wortes in dem Glaubenden die Rede. In Stellen wie II. Kor. 4, 13; Gal. 2, 19. 20; Röm. 14, 23; Phil. 3, 9 s.[2] wird auch der Terminologie nach Glaube und Erneuerung zusammengebogen; und in I. Kor. 6, 11 liegt für das *ἐδικαιώθητε* wegen der Stellung hinter den beiden anderen Aussagen die Bedeutung „gerecht gemacht", im Gegensatz zur sonstigen Fassung, nahe[3]. Andere viele Worte sprechen einfach vom Wirken des Guten bei den Christen, wobei die Ausdrucksform für diesen Gedanken wechselt, seine Selbstverständlichkeit aber klar hervortritt: cf. II. Thess. 1, 11[4], 2, 17; Gal. 2, 16 (der dreimalige Zusatz *νόμου* verneint den Gegensatz von *πίστις* und Aktivität schlechthin! cf. auch Gal. 3, 2. 5); I. Kor. 7, 19, 15, 58; Phil. 1, 22; Kol. 1, 10. Auch in Röm. 6—8 sucht man noch vergeblich nach Einheitlichkeit der Terminologie: was in Röm. 6, 12—21 als ein *δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ, τῷ θεῷ* beschrieben wird, heißt dann in Röm. 8 *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν*. Zudem erhebt Hoppe[5] ganz mit Recht die Forderung, Röm. 8, 14 zunächst einmal ohne den Seitenblick auf Gal. 4, 6 zu deuten; dann fällt aber das Hintereinander von Sohnschaft und Geistmitteilung; Lietzmann[6] übersetzt sogar in Gal. 4, 6 mit Rücksicht auf Röm. 8, 14 das *ὅτι* durch „daß". Wir müssen also im Blick auf die oben (p. 77 s.) erwähnten Stellen, in denen die Errettung vorbehaltlos — ohne Erwähnung von Gericht und Erneuerung — dem Glaubenden verheißen wird, wohl sagen, daß Paulus die Errettung der

---

1 *τῆς πίστεως* ist nach v. Dobschütz und Dibelius (beide z. St.) Gen. subj.

2 Dibelius weist zu Phil. 3, 9 auf diese Einheit ausdrücklich hin.

3 cf. J. Weiß gegen Bousset (beide z. St.).

4 v. Dobschütz (z. St.) deutet *ἀξιώσῃ* als „würdig mache", *εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης* als das, „was Gott an Gutsein bei den Christen wünscht".

5 Hoppe, a. a. O. p. 87. 88. 6 Lietzmann zu Gal. 4, 6.

Christen nicht irgendwie von der Erneuerung abhängig gemacht, daß er die Gedankenreihe der Rechtfertigung nicht in bezug auf die Erneuerung zu Ende gedacht hat[1]. Aber eine von Paulus beabsichtigte Scheidung beider Komplexe, etwa gar im Sinne zweier Heilswirkungen, anzunehmen, widerrät sich bei der Buntheit und Mannigfaltigkeit der paulinischen Formulierungen umsomehr[2], als Rechtfertigung und Erneuerung sich ja nicht auf Indikative und Imperative verteilen lassen, so daß man, wie Holtzmann[3], die paränetische Notwendigkeit als Erklärungsgrund für die Addition der Erneuerung zur Rechtfertigung herbeiziehen könnte. Denn die Erneuerung ist nicht, wie Cremer[4] will, in erster Linie Aufgabe, sondern auch sie ist vor allem Gabe; ein Hinweis auf Röm. 6, Röm. 8 Ende und all die Worte, die die Vollendung im Gericht dem Wirken Gottes zuweisen (cf. oben p. 65), genügt hier.

Gott als Wirker nicht nur der Glaubensgerechtigkeit, sondern auch einer inhaltlich vom Apostel oft konkret bestimmten Vollendung, — das läßt uns die Lösung von v. Dobschütz[5] fraglich erscheinen, der den religiösen Begriff der Gerechtigkeit stark von dem sittlichen Gerechtsein abrückt und so die Rechtfertigung als analytisches Urteil fassen kann. Daß das Gotte-Rechtsein bei Paulus nie sittlich bedingt ist, daß die Errettung grundsätzlich nicht in bezug auf die Erneuerung gedacht ist, haben auch wir mit v. Dobschütz unterstrichen. Aber weil das Gesetz nur unerfüllbar ist, jedoch nicht etwa einen falschen Maßstab enthält (cf. oben p. 36 s.), gilt uns die Rechtfertigung wohl als Anerkennung eines neuen, religiös zu sehenden Verhältnisses, das aber Gott doch erst setzt in der Rechtfertigung des sittlich und darum auch religiös zu verurteilenden Sünders[6]. An ein endgültiges Auseinanderfallen von Religion und Ethos zu denken, scheint uns nicht geboten, wir

---

1 Die formale Getrenntheit können wir Holtzmann (a. a. O. p. 149—154) zugeben.

2 cf. auch den Hinweis von Titius (a. a. O. p. 196—198) auf die Verwandtschaft von Rechtfertigung und Versöhnung in Röm. 5, 9—11 und II. Kor. 5, 18—21.

3 Holtzmann, a. a. O. p. 151s. 4 Cremer, a. a. O. p. 417.

5 v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus, Theol. Stud. u. Krit. 1912 p. 58—59.

6 cf. auch W. Macholz, Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens, Theol. Stud. u. Krit. 1915 p. 39—42

meinen eher, daß die Unabhängigkeit der Religion vom Ethos das Ethos im tiefsten Sinne verschärft (cf. weiter unten).

Ein besonderes Wort über die Art dieser gottgesetzten neuen Wirklichkeit im Christenleben ist hier unerläßlich. Wie uns scheint, gilt es, diese Wirklichkeit gegen zwei Fehldeutungen abzugrenzen:

A. Meist (cf. nur Teichmann[1], Wernle[2], Windisch[3], J. Weiß[4], Lietzmann[5] und Jülicher[6]) werden die Aussagen von der Wirklichkeit der Erneuerung der Christen als abstraktes Dogma, als Ideal gewertet, das sich angesichts der von der konkreten Sündlichkeit der Christen zeugenden Wirklichkeit nicht bewährt und daher der Ergänzung durch Imperative bedarf, die den Willen und die Verantwortlichkeit wecken. Diese Deutung der Indikative setzt sich drei schweren Bedenken aus:

a. Am leichtesten könnte noch wiegen, daß Paulus bei dieser Deutung bald als wirklichkeitsfremder Doktrinär, bald als ein die Wirklichkeit scharf ins Auge fassender Erzieher sprechen müßte. Sein für die Tatsächlichkeit der Sünde ungetrübter Blick ist denn auch von diesen seinen Erklärern stets hervorgehoben worden[7]. Wie schwer damit die Voraussetzung eines abstrakt dogmatischen Argumentierens *in ethicis* zu vereinen ist, wird schlagend klar an der Verlegenheit der Erklärer[8]

---

1 Teichmann, a. a. O. p. 82. 2 Wernle, cf. oben p. 27 s.

3 Windisch, cf. oben p. 28 s., mit der oben dargestellten Einschränkung, die deutlich wird an dem Unterschied seiner Darlegungen, besonders der letzten in der Z. N. W. 1924, von der Position Wernles.

4 J. Weiß, cf. oben p. 30.

5 Lietzmann zu Gal. 5, 25; Exkurs „Todestaufe und christliche Ethik" zu Röm. 6, auch wenn er von diesen Indikativen als von der „metaphysischen Grundlage für das *posse non peccare*" spricht.

6 Jülicher, Schlußbemerkungen zu Röm. 6, 15—23.

7 Windisch, Taufe und Sünde, p. 114s. 137; cf. auch v. Dobschütz zu I. Thess. 3, 10.

8 J. Weiß (z. St.) gibt zu, daß er in erster Linie wegen des Gegensatzes zu 3, 1 ss. die Worte *καὶ τὸ πνεῦμα ... οἰκεῖ* in I. Kor. 3, 16 als Glosse faßt. In I. Kor. 5, 7 verbirgt Bousset (z. St.) sich durch das Reden von dem „goldenen Optimismus", an dem Paulus aller „herben Enttäuschung" zum Trotz festhalte, die sentimentalitätsfreie, nüchterne Art dieses Indikativs, der direkt neben der Mahnung steht. Es ist typisch, wie J. Weiß zu I. Kor. 6, 9—11 die Erinnerung an jene, die Gegenwart sachlich beherrschende göttliche Tat umwandelt in die psychologisch wirksame Reproduktion einer der Gegenwart widerstreitenden Vergangenheit; ähnlich deutet Windisch

bei den Stellen, wo, wie I. Kor. 3, 1 und 3, 16, Paränese und als wirklich gedachtes Heil nahe nebeneinanderstehen; die Auskunft, Paulus habe bei der einen Aussage die andere vergessen, tritt hier in ihrer ganzen Schwierigkeit zutage. Umspannt aber Paulus beide Aussagen mit einem Blick, was wäre dann seiner angeblichen Absicht, der Illusion durch den Willensappell zur Verwirklichung zu verhelfen, widersprechender als eine direkte Verbindung dieses Appells eben wieder mit der Illusion? Und solche Verbindung läge dann doch in I. Kor. 6, 9. 10 neben 6, 11, in Gal. 5, 19—24 neben 5, 25 und in ähnlichen Worten (cf. die Stellen oben p. 60) vor.

b. Schwerer wiegt ein Blick auf das Pathos der Paränesen. Wer ermahnen muß, wo er meinte, die Rüge sei nicht mehr notwendig, in dessen Worten wird schwer überhörbare Enttäuschung mitschwingen. Solcher Enttäuschung gibt Paulus denn auch nicht nur im Galaterbrief, wo die Leser die Grundlagen seiner Heilslehre verlassen, sondern auch besonders im I. Korintherbrief Ausdruck, bei der Rüge der schweren Verfehlungen einzelner Gemeindeglieder (cf. I. Kor. 5. 1, 6, 1. 3, auch 4, 8). Aber — und das ist hier das Entscheidende — dieser Ton der Enttäuschung findet sich nicht schon überall dort, wo überhaupt Paränese laut wird. Paulus hat, das wird an den auf die Gnadenverkündigung hinweisenden Formeln in der Paränese wie Röm. 12, 1, 15, 23 u. ä.[1] klar, das Aussprechen der Ermahnung nicht als ein bloß von der Wirklichkeit erzwungenes Korrektiv der Heilsaussagen, sondern als organische Fortführung (beachte das *οὖν* Röm. 12, 1; Gal. 5, 1; Kol. 3, 5, das *διόπερ* I. Kor. 10, 14[2]!) der Heilslehre empfunden.

c. Damit stehen wir bei dem schwersten Bedenken. Nicht nur, daß die Imperative sich als organische Fortführung der Indikative geben; die Heilsaussagen selbst sind so geformt, daß

(Taufe und Sünde p. 133) die Stelle. Wernle, einer der Hauptvertreter der zur Diskussion stehenden Theorie, hat die große Schwierigkeit, die in der Annahme eines engen Nebeneinanders von Theorie und Praxis liegt, wahrscheinlich selbst empfunden: in seiner späteren Darstellung (cf. oben p. 28) streicht er die Theorie und erwägt, ob die Indikative nicht einfach den Sinn von verschärften Imperativen hätten.

1 cf. die Stellen oben p. 40, in denen die Imperative von der Heilswirklichkeit her begründet sind.

2 An diesem *διόπερ* stößt sich J. Weiß (z. St.) nicht ohne Grund bei seiner Erklärung der Indikative.

sie von vorneherein des Imperativs nicht als eines Korrektivs, aber als einer Aufforderung zum Entfalten des Vorhandenen, bedürfen (cf. Gal. 4, 9, 5, 1. 24 s.; Röm. 8, 3. 4. 12). Diesem Charakter der Ermahnungen als einer Entfaltung von etwas tatsächlich Vorhandenem entspricht es dann nur, wenn, wie Lietzmann[1] hervorhebt, Paulus nicht mit der Entziehung dieser Wirklichkeit droht[2]. Das λογίζεσθε in Röm. 6, 11 will „die metaphysische Grundlage für das *posse non peccare*[3]" nicht illusorisch machen, es empfiehlt vielmehr, die Tatsächlichkeit dieser Voraussetzung zu beachten (cf. Röm 6, 14) und von ihr aus recht zu handeln. Eben weil diese Heilswirklichkeit Grundlage der menschlichen Aktivität bleibt, gilt das δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ als inadäquate Formulierung Röm. 6, 19 a[4]. Die Worte, die eine bedingte Heilszuversicht anzunehmen scheinen, sind schon oben (p. 61/63) besprochen worden; die wenigen Stellen, an denen die Heilssicherheit, mithin die Annahme dieser eben erörterten Heilswirklichkeit, tatsächlich fehlt (cf. oben p. 62), können an unserer Beobachtung grundsätzlich nichts ändern.

So ergibt sich uns von der Wirklichkeit, die die paulinischen Heilsaussagen auf Schritt und Tritt voraussetzen, ein anderes als das oben gekennzeichnete Bild; Paulus spricht von Tatbeständen, deren Tatsächlichkeit er nicht etwa durch Paränesen aufhebt, sondern die er durch Ermahnung im einzelnen entfaltet[5] und damit gerade als wirklich wertet. Von hier aus scheint uns die Bezeichnung der Heilsaussagen als „Theorie" oder „Ideal" unerlaubt, denn diese Formulierungen

---

1 Lietzmann, Exkurs „Todestaufe und christliche Ethik" zu Röm. 6.

2 Eine Aufhebung dieser Wirklichkeit läge aber vor, wenn Jülicher (Römerbrief Nachwort zu Röm. 6, 15—23) den Sinn von Röm. 6 mit „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" richtig interpretiert hätte. Auch Schlatters Satz, der Fall in die Sünde zerbräche nicht nur das göttliche Gebot, sondern auch das in der Gnade begründete Sein (Glaube im N. T.[4] p. 379/80), ist keine Deutung des Paulus. 3 cf. Anm. 1.

4 Die altkirchliche Deutung des Wortes auf den folgenden Vergleich. auch die Streitfrage, ob ἀσθένεια sittliche oder Erkenntnisschwäche bezeichne, darf hier übergangen werden.

5 cf. auch v. Dobschütz zu ἁγιασμὸς in I. Thess. 4, 3. Mit der Beobachtung, daß die Heilswirklichkeit nichts „Prinzipielles" sei, sondern stets auf Realisierung abziele, können wir dem Widerspruch Windischs gegen Gottschick (cf. oben p. 29) nur zustimmen.

bringen nicht zum Ausdruck, daß es sich für Paulus um etwas Wirkliches handelt.

B. Das Mißverständnis dieser Wirklichkeit nach der entgegengesetzten als der eben besprochenen Richtung hin ist die zweite Fehldeutung, gegen die wir die Tatsächlichkeit der paulinischen Heilsaussagen meinen abgrenzen zu sollen. Die Wirklichkeit der Indikative, wie sie uns etwa I. Kor. 6, 11, aber auch Röm. 6, 2. 14 und oft begegnen, ist nicht im Sinne seelischer Feststellbarkeit und, — darauf kommt es uns hier besonders an —, nicht im Sinne eines triebartigen inneren Müssens zu nehmen. Die seelische Feststellbarkeit wird dadurch widerlegt, daß Paulus auch den Christen, die durch ihr Verhalten gar nicht dieser Wirklichkeit Ausdruck geben, den Besitz der Heilswirklichkeit zuspricht[1], ja von diesem Besitz aus ihr praktisches Verhalten neu zu regeln sucht. Die reformatorische Deutung von Röm. 7, 13 ss. auf die Erfahrung des Christen soll damit nicht erneuert werden[2]; aber auch Röm. 8 enthält ja die Beschreibung einer Wirklichkeit, die nicht seelisch feststellbar ist, sondern an die der Christ zu glauben hat[3]. Wichtiger ist das andere: weil diese Wirklichkeit mehr ist als ein innerer Drang (etwa der Drang, gut zu sein), macht sie die Imperative und den menschlichen Entschluß nicht enthusiastisch überflüssig, sondern erfordert ihn und beschließt ihn als Entfaltung von etwas sachlich Vorhandenem ein; besonders typisch hierfür ist die Begründung des menschlichen Wirkens durch das Von-Gott-Gewirktsein Phil. 2, 12. 13. Darum stellen die Imperative, sofern sie nur nicht mehr die doppelte Möglichkeit des Handelns dem Christen zuschreiben, keinen Fremdkörper[4] in der paulinischen Heilslehre dar; Weinels Satz[5], das Gute wüchse im Christen wie die Frucht am Baum, scheint uns die Wirklichkeit des neuen Lebens nach der Seite einer

---

1 Als krassesten Fall der Art cf. I. Kor. 5, 5 nach der oben (p. 64) von uns vertretenen Exegese.

2 cf. Die neuste Arbeit über die Deutung von Röm. 7 von G. F. Kümmel (UNT 17).

3 cf. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus 1929 p. 79 s.; cf. Lietzmanns Deutung von Röm. 8, 15 (z. St.) als Trost für den seinen Geistbesitz anzweifelnden Christen.

4 J. Weiß stößt sich an dem διόπερ in I. Kor. 10, 14 (z. St.).

5 cf. oben p. 30.

psychologischen Massivität, die des Wollens entraten zu können meint, fehlzudeuten[1.2].

Wir können mit unserer Deutung der neuen Wirklichkeit des Christenlebens bei Paulus Mittring[3] zustimmen, welcher für diese Wirklichkeit einen Platz annimmt, der sich vom Ideal durch die Tatsächlichkeit, von der Erfahrung durch die Nichtgegenständlichkeit und Nichtgegebenheit unterscheidet.

V. DAS VERHÄLTNIS VON GERICHT UND RECHTFERTIGUNG.

Damit aber haben wir die Beobachtungen zu Ende geführt, von denen aus, wie wir meinen, ein wirkliches Verständnis und eine Lösung unseres Problems möglich wird. Daß unsere Problemstellung — göttliches Heilswirken in der Rechtfertigung und an den menschlichen Willen appellierendes Gericht — zu Recht besteht, auch wenn Pott[4] und Wetter[5] eben diese Frage gar nicht aufwerfen, ist wohl aus der Analyse der Gerichts- und Heilsaussagen klar geworden: den Gerichtsgedanken als nur lose verbunden mit dem Gottesgedanken anzunehmen, wie Wetter es versucht, erwies sich uns als unmöglich[6]; unsere Erörterung über den Glaubensbegriff (cf. oben p. 79—81) aber widerlegt die ethische Umdeutung von Glaube und Gnade bei Wetter.

---

1 Mit Recht heben Juncker (a. a. O. p. 160 s.) und Schlatter (Glaube im N. T.[4] p. 381) den Charakter der Selbsttätigkeit bei aller Passivität im Handeln des Christen hervor.

2 Ähnlich wie bei Weinel liegt auch bei Kühl (Rechtfertigung auf Grund Glaubens . . . im ganzen Gange der Darlegung) die Furcht vor, durch Einbeziehung menschlicher Selbsttätigkeit in Gottes Heilswirken werde die unbedingte Sicherheit des göttlichen Heilswirkens gefährdet; auch Kühl faßt göttliche und menschliche Aktivität als sich ausschließende Gegensätze. Der Weinelschen Annahme, das Nebeneinander von Indikativen und Imperativen bilde eine Inkonsequenz des Paulus, entgeht Kühl durch sorgliche Sonderung des Wirkungsbereiches von göttlichem und menschlichem Schaffen: Gott wirkt das Heil; der Mensch hat Einfluß nur auf den Grad der zu erlangenden Seligkeit.

3 Mittring, a. a. O. p. 49—61, 119—123; cf. auch Titius a. a. O. p. 195.

4 cf. oben p. 14 s. 5 cf. oben p. 15. 6 cf. oben p. 41—44.

Die oben dargestellten Lösungsversuche scheinen uns nun bei aller feinsinnigen Beobachtung an einem Fehler zu kranken: man sucht das Verhältnis von Gericht und Rechtfertigung auf eine die Zusammengehörigkeit bejahende oder verneinende Formel zu bringen. Uns dagegen ist die Einheitlichkeit des Problems, daher auch die Möglichkeit der Lösung durch ein einfaches Ja oder Nein, fraglich; die Art, wie wir das Problem zerlegen, erhellt aus der abschließenden Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten.

1. Die Selbstverständlichkeit, mit der der Gerichtsgedanke bei Paulus begegnet[1], macht einen schlechthinigen Gegensatz von Gericht und Rechtfertigung von vornherein unwahrscheinlich. Einen unüberwundenen jüdischen Rest[2] im Gerichtsgedanken zu finden, verbietet sich aus mehreren Gründen: einmal wäre dieser „Rest" bei aller charakteristischen Umformung der Gerichtsparänese durch Paulus doch ein recht oft belegbarer Gedanke der paulinischen Theologie; zudem erwiese sich dieser Rest dann doch als mit dem Neuen der paulinischen Theologie entscheidend verbunden, cf. die folgenden Ausführungen über die positive Eingliederung.

Durch Verleugnung der eschatologischen Beziehung der Rechtfertigungslehre darf man sich allerdings, wie wir oben[3] zeigten, nicht mit Godet helfen.

Ein Ausgleich durch Erweichung der Rechtfertigungslehre zum Synergismus, wie Baur[4], Ernesti[5], Titius[6], auch Melanchthon[7] der Formulierung nach, es versuchen, ist nicht möglich, dem widerstreitet der Gottes Heilswirken voraussetzende Glaubensbegriff[8].

Die Auskunft von Origenes, Kabisch, Holsten und Kühl, das Gericht befinde nur über den Grad der Seligkeit[9], wird durch den Tenor der Gerichtshoffnung widerlegt: Vollendung der Christen, nicht Errettung mit Mühe und Not erwartet Paulus als das Normale[10]. Auch die bei Teichmann[11],

1 cf. oben p. 33—40.

2 cf. Jülicher, Römerbrief Exkurs „Gotteskindschaft und Erwählung bei Paulus" zu Röm. 8; Feine cf. oben p. 25 s.; Holtzmann a. a. O. p. 224; Weinel cf. oben p. 30 s.

3 cf. oben p. 77 s. 4 cf. oben p. 16 s. 5 cf. oben p. 17.
6 cf. oben p. 17 s. 7 cf. oben p. 19 s. 8 cf. oben p. 79—81.
9 cf. oben p. 15. 10 cf. oben p. 64. 11 cf. oben p. 26 s.

Wernle[1], Titius[2], Windisch[3], Holtzmann[4] und J. Weiß[5] vorliegende Annahme einer Addition, durch die die Gerichtsparänese als ein die Ethik garantierendes Korrektiv der Rechtfertigungslehre zugesellt wird, verbietet sich: der Gerichtsgedanke hat bereits vor seiner paränetischen Abzweckung seine feste Stätte in der paulinischen Theologie[6]; die Gerichtsparänese selber aber stellt die Heilsgewißheit nicht in Frage[7], sie schreibt das im Gericht vom Menschen Geforderte dem Heilswirken Gottes zu[8], sie nimmt daher auch keine zentrale Stellung in der Soteriologie ein[9]. Auch von Seiten der Rechtfertigungslehre ist jene Deutung der Gerichtsparänese als eines Korrektivs nicht angängig: die Tatsächlichkeit der Heilsaussagen, die auch durch notorische Sünde nicht aufgehoben scheint, ist auf organische Entfaltung, nicht auf ein die Tatsächlichkeit in Frage ziehendes Korrektiv angelegt[10].

Von diesem Wirklichkeitsbegriff aus die organische Einheit von Indikativen und Imperativen darzutun, scheint uns richtiger, als mit Wernle[11] und Holtzmann[12] zum Verständnis der Einheit auf die Naherwartung zu verweisen. Den Zusammenhang des paulinischen Wirklichkeitsbegriffes mit der Naherwartung haben wir hier nicht zu untersuchen; hier genügt uns die Feststellung, daß Paulus von dieser Wirklichkeit des neuen Lebens auch ohne den Blick auf das nahe Ende (cf. nur Röm. 6) sprechen kann.

Eben diese Tatsächlichkeit der Heilsaussagen verbietet es auch, bei der Wertung des Paulinismus den Hauptton auf die sittlichen Weisungen zu legen; diese von Lipsius[13], Adolf Zahn[14], Jacoby[15], B. Weiß[16], Wernle[17], Lütgert[18], Win-

---

1 cf. oben p. 27 s. **2** cf. oben p. 17 s.

3 Nach Windisch bedeutet die Rechtfertigungslehre eigentlich die Überwindung des Gerichtsgedankens (zu II. Kor. 5, 10; cf. ferner oben p. 29).

4 Bei Holtzmann streben die disparaten Elemente, deren Einheit allenfalls psychologisch verständlich gemacht werden kann (cf. oben 31), letztlich doch wieder auseinander.

5 cf. oben p. 30. **6** cf. oben p. 34—38. **7** cf. oben p. 59—64.

8 cf. oben p. 65—68. **9** cf. oben p. 68—70.

10 cf. oben p. 85—89. **11** cf. oben p. 27 s.

12 Holtzmann, a. a. O. p. 224/25.

13 cf. oben p. 18. **14** cf. oben p. 18 s. **15** cf. oben p. 18 s.

16 cf. oben p. 19. **17** cf. oben p. 27 s.

18 Nach der von uns oben p. 19 gegebenen Deutung.

disch[1] und J. Weiß[2] vorgenommene Akzentuierung wird den Texten nicht gerecht.

2. Die positive Verbindung beider Gedankenreihen läßt sich nicht mit einem Worte beschreiben. Zunächst dürfen wir uns allerdings daran erinnern, daß die Tatsache des nach Gut und Böse den Menschen fragenden Gottes auch für die Heilslehre eine ständige Voraussetzung bedeutet[3], daß mithin der nicht paränetisch gefaßte Gerichtsgedanke durchaus Heimatrecht im Rahmen der paulinischen Theologie hat. Ebenso ist uns schon jene ausdrückliche Verbindung von Gerichtsparänese und Rechtfertigungslehre begegnet, wie sie in der mit den Imperativen verbundenen Versicherung liegt, Gott schaffe das Heil[4]; auch die Art des Glaubens, der bei seiner völligen Abhängigkeit von Gott ganz auf Aktivität eingestellt ist[5], weist in dieselbe Richtung. Wir können also zunächst mit jener einen Gruppe der Forscher[6] ein grundsätzliches Ja zur Zusammengehörigkeit von Gericht und Rechtfertigung sagen: das Gericht schränkt die Heilslehre zwar nicht im Sinne der Ethik ein[7]; aber es tut dar, daß in die Heilslehre die Erfüllung des göttlichen Willens durch den Menschen eingeschlossen ist[8. 9].

Und doch kann man, meinen wir, über dies Ergebnis noch hinauskommen; zwei Einwände, die wir selbst gegen dies Ergebnis erheben, führen uns weiter.

---

1 cf. oben p. 28 s.; allerdings ist diese Akzentverteilung bei Windisch lange nicht mehr so einseitig wie etwa bei Wernle.

2 cf. oben p. 30. **3** cf. oben p. 34—38.

4 cf. oben p. 65—68. **5** cf. oben p. 83. 88.

6 cf. oben p. 19—22. **7** Wie B. Weiß will, cf. oben p. 19.

8 Wenn Pfleiderer sich nur an einer mechanischen Gerichtsvorstellung, die allerdings bei Paulus gar nicht vorliegt, stieße (cf. oben p. 53 Anm. 4), wären wir mit ihm weithin einig; denn der Richter als Wirker des im Gericht Geforderten — das ist tatsächlich eine harte Vorstellung. Aber Pfleiderers Widerspruch (Paulinismus[2] p. 280—282, Urchristentum[2] p. 319 s.) scheint doch überhaupt gegen die endgültige Beurteilung menschlichen Werdens durch Gott sich zu richten; damit jedoch stellt er nicht mehr einen für Paulus vorliegenden Widerspruch fest, sondern spricht ein Werturteil aus.

9 Gegen Teichmann's (a. a. O. p. 100—105) Kontrastierung von Rechtfertigung und Gericht ist also zu sagen: der Gerichtsgedanke lebt nicht von der Voraussetzung der menschlichen Freiheit gegenüber Gut und Böse oder gegenüber dem Heil; Gott wirkt durch den Menschen das im Gericht Geforderte.

a. Paulus hat zwar dem Pathos seiner Aussagen nach das Gericht der Rechtfertigungslehre eingeordnet: Gott schafft das Geforderte. Aber weist die Tatsache, daß Gericht und Rechtfertigung nie in ausführlicher theologischer Darlegung verbunden sind, nicht doch darauf hin, daß im Gerichtsgedanken ein letztlich nur geduldetes Restgut jüdischer Theologie vorliegt, welches von der Rechtfertigungslehre eben nur abgeschliffen und ihr ohne allzu große Härte eingeordnet ist?

b. Die Gerichtsparänese ist mit der Rechtfertigung sachlich verbunden durch die häufig begegnende Aussage, Gott selbst schaffe das Geforderte. Heben aber jene ein doppeltes Verhalten des Menschen voraussetzenden Worte nicht doch die Heilsgewißheit und somit den Grundtenor der Rechtfertigungslehre auf?

a. Der erste Einwand darf nicht leicht genommen werden. Die Versicherung der Gerichtsworte, Gott schaffe das Heil, hat eben doch ihr ernstes Widerspiel an dem völligen Verzicht des Apostels, beide Gedankenreihen theologisch aufeinander zu beziehen[1]. Der auch neuerdings[2] wieder betonte Satz, das Gericht bilde stets die unaufgehobene Voraussetzung der Rechtfertigung, sichert den Gerichtsgedanken allerdings in stärkstem Maße gegen den Einwand, er sei ein nur geduldetes jüdisches Theologumenon; allein jener Satz gewinnt nicht unser Vertrauen, wenn er von der reformatorischen Exegese[3], von H. A. W. Meyer[4] und Lütgert[5] durch allzu schnelle Zusammen-

---

1 Durch die Art, wie Cremer (a. a. O. p. 359—366) beide Gedankenreihen zu einen sucht, wird die Problematik solches Versuchs schlagend klar: Cremer arbeitet stark mit Postulaten, dem der Einheitlichkeit der paulinischen Theologie und dem der sittlichen Fruchtbarkeit des Glaubens, er zieht zum Beweis der Einheit die Analogie der schlichten Frömmigkeit heran. 2 Von Bultmann und Oltmanns cf. oben p. 36 s.

3 cf. oben p. 19 s. 4 H. A. W. Meyer, Römerbrief[5] zu 2, 6 ss.

5 Nach Lütgert (Der Römerbrief als historisches Problem p. 41—48, 62. 69) weist die Terminologie „Rechtfertigung" statt „Gnade", ebenso das *νόμον ἱστάνομεν* Röm. 3, 31 auf den ethischen Charakter des Heils hin; allein Paulus hat, wie sich uns oben (p. 77) ergab, die Rechtfertigung mit der Errettung oft auch nicht im Blick auf die Erneuerung gedacht, und Röm. 3, 31 gilt uns, mit Lietzmann und Jülicher (beide z. St.), vielmehr als Einleitung der Ausführung über Abraham Röm. 4. Ähnlich wie Lütgert sieht Titius (a. a. O. p. 190 s.) im Begriff der *δικαιοσύνη* die

biegung von Ethik und Rechtfertigung gestützt wird[1]. Daß der Gerichtsgedanke gleichwohl einen organischen Bestandteil der paulinischen Theologie bildet, meinen wir dagegen auf einem anderen, noch nicht beschrittenen Wege nachweisen zu können. Wir achten auf die Umbildungen dieses Gedankens bei Paulus im Vergleich mit dem Spätjudentum; gewöhnlich wird dabei immer nur hervorgehoben, wie Paulus den Gerichtsgedanken des gesetzlichen Charakters (der Mensch entscheidet durch sein Verhalten über sein Los) entkleidet habe durch Unterordnung unter Gottes Heilswirken und unter die Heilsgewißheit. Damit wäre die Berechtigung jenes Einwandes aber noch nicht widerlegt; Paulus hätte dann, dem Gesetz der Trägheit folgend, den Gerichtsgedanken beibehalten und hätte, statt ihn ganz auszustoßen, was sachlich gut möglich gewesen wäre, ihn nur soweit abgeschliffen, daß er die Rechtfertigungslehre nicht zu erheblich stört.

Allein unsere Analyse des spätjüdischen Gerichtsgedankens — hier kommen nun die Resultate unserer obigen breiten Untersuchungen zu ihrem Rechte — bewahrt uns vor dieser einseitigen Beschreibung des Abstandes zwischen paulinischen und spätjüdischen Gerichtsaussagen. Paulus hat das Gericht nicht nur der Gnadenwirksamkeit untergeordnet, das könnte Rückbildung sein; er hat es auch, wie andeutend schon Titius[2], Weber[3] und Schlatter[4] bemerken, radikalisiert in Hinsicht auf die Objekte des Gerichts, auf die Strenge des Verfahrens, die Höhe der Forderung und die Art der göttlichen Gegengabe[5], und diese Umbildung gegenüber dem Spätjudentum bedeutet ganz offenbar das Ja des Apostels zum Gerichtsgedanken als zu einer theologisch bedeutsamen Aussage; hier versagt die

---

Klammer zwischen bedingungsloser Gnade und einem im Sinne des Evangeliums gedeuteten Vergeltungsgedanken.

1 Ähnliche Synthesen unter Berufung auf Röm. 2, 16 sind schon oben (p. 50) abgelehnt worden.

2 Titius, a. a. O. p. 182 s., unter Hinweis auf die Forderung einer totalen Gesetzeserfüllung in Gal. 3, 10. 5, 3.

3 Weber, Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus p. 136.

4 Schlatter führt aus: die Glaubensgewißheit fördert die Schärfe der Selbstbeobachtung (Lehre der Apostel p. 340 s.); die Tatsächlichkeit der Gnade bewahrt das Gebot vor der Angleichung an den schlechten Willen (Glaube im N. T.[4] p. 380). 5 cf. oben p. 44—59.

Erklärung, Paulus führe im Gerichtsgedanken unbesehen übernommene, in seinem christlichen Denken nur geduldete Reminiszenzen jüdischer Theologie mit.

Daß diese Umbildung von der Rechtfertigungslehre aus vor sich gegangen ist, ergibt sich schon aus dem Blick auf jene andere, eben erwähnte Umbildung, die ja ebenfalls in der Heilsgewißheit begründet ist. Der innere Zusammenhang von einem auch die sittliche Vollendung einbeschließenden Heilswirken Gottes und von der Verschärfung der Gerichtsforderung, d. h. aber die Aufeinanderbezogenheit der beiden Abwandlungen des paulinischen Gerichtsgedankens gegenüber dem Spätjudentum, liegt ja auf der Hand: wer sehr viel bekommt, ist nicht kleinlich in der Einschätzung dessen, was zu geben er schuldig ist.

Gerade die Unausgeglichenheit der radikalisierten Gerichtsaussagen mit der Rechtfertigungslehre ist uns dabei wertvoll; denn jetzt können wir Einblick gewinnen in die Art, wie die Gnadenlehre den Gerichtsgedanken radikalisiert: nicht in Form einer planmäßig durchdachten Änderung der Lehre, sondern einer unwillkürlichen, sicherlich unbewußten Umstellung des Tenors[1].

Die theologische Unausgeglichenheit bleibt also nach wie vor bestehen; aber der Verdacht, dieser Verzicht auf theologischen Ausgleich sei in der theologischen Unbedeutsamkeit des Gerichtsgedankens[2] begründet, scheint uns durch die Beobachtung nicht nur einer Abschwächung, sondern auch einer kräftigen Vorwärtsbildung und Radikalisierung der Gerichtsaussagen bei Paulus als unberechtigt erwiesen.

Von dieser Begründung der Einheit aus empfängt der oben als problematisch gekennzeichnete Versuch, die beiden von Paulus nicht zusammengedachten Gedankenreihen von uns aus im Sinne des Paulus zusammenzudenken, sein gutes Recht, so-

---

1 Sehr bezeichnend für die Art der Umbildung ist I. Kor. 6, 1—4; der spätjüdische Gedanke von der Richtertätigkeit der Gerechten ist nicht ausgemerzt, aber das Pathos der paulinischen Aussagen ist ein ganz anderes, als wir es nach dieser dem Christen zugeschriebenen hohen Stellung annehmen sollten: wir sahen oben, wie ernst es dem Paulus mit der Strenge und Unparteilichkeit des Gerichtsgedankens ist.

2 Es bleibt zu beachten: wir heben hier die theologische Bedeutsamkeit des Gerichtsgedankens, nicht etwa die oben von uns in Frage gestellte Wichtigkeit der Gerichtsparänese hervor.

weit damit keine exegetischen Gewaltsamkeiten verbunden werden.

b. Diese Einschränkung aber führt uns zu unserem zweiten Einwand. Wir haben ihn eigentlich schon bei der Analyse des paulinischen Gerichtsgedankens bejaht eben durch die Feststellung, daß gelegentliche Aussagen ein doppeltes Verhalten der Christen als möglich voraussetzen und mithin das bedingungslos zum Ziel führende Heilswirken Gottes ebenso wie die Heilsgewißheit fraglich machen. Schon oben[1] verzichteten wir darauf, diese Stellen durch exegetische Vergewaltigung mit den heilsgewissen Worten auszugleichen. Damit aber stehen wir bei der Zerlegung des Problems, von der wir vorhin sprachen: das Ja zur wesenhaften Zusammengehörigkeit von Gericht und Rechtfertigung nimmt uns nicht den Blick für die Inkonsequenz, die hin und wieder der Formulierung der Gerichtsparänese zugrunde liegt.

Noch von einer anderen Seite her bestätigt sich uns die Richtigkeit der Annahme einer Inkonsequenz bei Paulus: wo die Erklärer sich bemühen, sämtliche Aussagen des Apostels als auf einer Basis liegend zu berücksichtigen, da entsteht jenes in der Akzentverteilung unsichere Bild, wie wir es bei Feine[2] und Schlatter[3], auch Titius[4] beobachteten; wo den Forschern dagegen mehr an der Einheitlichkeit der Darstellung gelegen ist, da kommen eben diese Worte, in denen wir eine Inkonsequenz des Paulus feststellen, in der Wertung zu kurz[5].

Diese Inkonsequenz des Paulus historisch verständlich zu machen, dürfte nicht schwer fallen. Eben weil Paulus ja den Gerichtsgedanken, wie wir zu erweisen versuchten, als wesenhaften Zug seiner Theologie bejaht, erhält die Frage nach der Formung der Gerichtsparänese von vornherein mehr formalen Charakter.

Für die scheinbar leidenschaftslose Voraussetzung der Möglichkeit doppelten Verhaltens in Röm. 2, 6 ss. wiesen wir schon oben[6] auf die Eigenart jüdischen Denkens, welches auf Systematisierung von Einzelaussagen bereitwillig verzichtet. Diese Erklärung läßt sich allerdings kaum auf die Worte an-

1 cf. oben p. 52 s., 61—64 vor allem 66—68.
2 cf. oben p. 22. 3 cf. oben p. 22. 4 cf. oben p. 17 s.
5 Beachte z. B. die Vernachlässigung der paulinischen Lohnstellen bei Juncker (a. a. O. p. 139 s.)! 6 cf. oben p. 61.

wenden, in denen, wie in I. Kor. 3, 16. 17, 9, 23—27; II. Kor. 6, 1; Röm. 11, 20—24; Phil. 3, 9—14, Heilsunsicherheit und Annahme eines doppelten Ausganges nicht Lehre, sondern leidenschaftliches Pathos sind. Sollte aber ein gelegentlicher Rückfall in den Tenor jüdischer Paränese uns wundern bei einem Manne, der die erste Hälfte seines Lebens wie kein anderer in den Voraussetzungen jüdischer Soteriologie gelebt hat? Denn wir brauchen gar nicht mit A. Seeberg[1] einen schriftlich fixierten Katechismus als Grundlage der Gerichtspredigt des Paulus anzunehmen, wir können auch Barnikols[2] These, Paulus sei vor seiner Bekehrung jüdischer Missionar gewesen, hier dahingestellt sein lassen; die Abhängigkeit der paulinischen Lasterkataloge von hellenistischen Einflüssen ist ja durch die Häufigkeit der Parallelen klar erwiesen. Sie bleibt bestehen, auch wenn wir auf die (von J. Weiß bestrittene[3]) Individualisierung der jeweiligen Aussagen bei Paulus achten. Denn die Selbstkorrektur, die Paulus hinter Worten wie I. Kor. 6, 9—10[4] anbringt, beweist nur zu deutlich, wie er selbst ein Gefühl dafür hat, daß er mit einem — ganz gleich woher[5] — entlehnten pädagogischen Mittel arbeite, welches nur mit Vorbehalt in christlicher Paränese Verwendung finden kann. Bei dieser Abhängigkeit von fremder Terminologie[6] ist uns jene Inkonse-

1 A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 1903, cf. besonders p. 81—83.

2 E. Barnikol, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus 1929 p. 18—24 unter Berufung auf Gal. 5, 11.

3 J. Weiß zu I. Kor. 6, 9—11.

4 cf. die anderen ähnlichen Stellen oben p. 80.

5 Nur hingewiesen sei hier auf die Ausführungen von G. Klein (Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur 1909 p. 141 s., 154—156, 249), der die Bekanntschaft des Paulus mit dem jüdischen Derech-erez-Begriff und für Röm. 12 mit dem Schema der jüdischen Missionspredigt (Ps. 34, 12 ss.) behauptet. Ein ähnliches Urteil liegt bei Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus p. 133), Windisch (Taufe und Sünde p. 102 s.) und J. Weiß (Urchristentum p. 436) vor.

6 cf. die vorsichtigen Erwägungen über die Abhängigkeit von gemeinchristlicher und schließlich jüdischer und hellenistischer Paränese bei M. Dibelius zu I. Thess. 4, 1 ss.; Dibelius erklärt das *περὶ πάντων τούτων* I. Thess. 4, 6, das doch bei der vorhergehenden Nennung von nur zwei Sünden unverständlich bleibt, als Entlehnung aus einer geläufigen katechetischen Formel; das ist zum mindesten ebenso unwahrscheinlich wie der Hinweis von v. Dobschütz (z. St.) auf die Erscheinungsformen dieser beiden Sünden. Für I. Thess. 4, 9. 10 nimmt dann auch v. Dobschütz

quenz, jener Tenor der Heilsunsicherheit um so eher verständlich, als Paulus auch an anderen Punkten (cf. nur die mißverständlichen Ausdrücke *ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι, πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην* Röm. 4, 5, Gal. 3, 6, *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* Gal. 2, 15) nachweislich seine Formulierungen nicht revidiert hat.

Zudem läßt sich für die Formung der Motive in der Paränese eine ganz besondere Sorglosigkeit (cf. nur I. Kor. 9, 16 mit 23 und 27!) bei Paulus beobachten, die rein äußerlich sich schon in der Mannigfaltigkeit der Motive[1] anzeigt; der Grund für diese Sorglosigkeit liegt sicherlich in der Überzeugung des Apostels, daß die Kraft zum rechten Handeln (*πνεῦμα*) weitaus wichtiger ist als der richtige Anknüpfungspunkt bei der Motivation des Handelns, — eine Überzeugung, deren tiefer Sinn in der Erweichung des Ethos durch das nomistische Judentum klar hervortritt.

Wir fragten eingangs nach dem Sinn der Aussage: „Gott ist die Liebe." Eine eindeutig formulierte Antwort auf diese Frage haben wir aus den Texten des Paulus nicht herausgehört; aber dem Pathos nach ließ sich des Apostels Anschauung, bei aller Inkonsequenz der Worte im einzelnen, doch klar erheben. Als das Wesentliche, was jene indirekte, aber wohl verständliche Antwort des Paulus uns zu sagen hat, erscheint uns die Art der Aufeinanderbeziehung von Forderung und Gabe Gottes: erst dadurch vollendet sich die Gabe, daß sie die Forderung in sich einbezieht; erst dort erreicht die Forderung höchsten Gehalt, wo sie sich der Gabe untergeordnet weiß. Auch in diesem Sinne gilt das Pauluswort, daß die Rechtsforderung des Gesetzes in den nach dem Geiste Wandelnden zur Erfüllung gelangt.

---

katechetische Gewohnheit statt konkreter Veranlassung an; cf. auch Dibelius zu Kol. 4, 1. [1] cf. oben p. 53.

SACHREGISTER.

Einheitlichkeit des Geforderten bei Paulus 50—52
Errettung bei Paulus 77 s.
Erweichung der Norm im Spätjudentum 56
Gericht
im Griechentum 2—5
im A. T. 6—7
im Spätjudentum 8—11
bei den Synoptikern 11—13
bei Johannes 13 s.
Gerichtsparänese
bei Paulus 38—40. 68—70. 96 s.
im Spätjudentum 41. 73—75
Glaube bei Paulus 79—81
Heilsgewißheit
bei Paulus 59—65
im Spätjudentum 72
Heilsungewißheit im Spätjudentum 71
Heilswirklichkeit bei Paulus 82—89
Lohn
bei Paulus 52 s.
im Spätjudentum 58
Objekte des Gerichts
bei Paulus 44—46
im Spätjudentum 46—48
Parteilichkeit des Gerichts im Spätjudentum 54 s.
Rechtfertigung bei Paulus 76—89
Rühmen bei Paulus 66 s.
Selbstverständlichkeit des Gerichtsgedankens
bei Paulus 34 s. 90
im Spätjudentum 41
Terminologie des Gerichts 33
Unparteilichkeit des Gerichts bei Paulus 48—50
Verdienst im Spätjudentum 57
Wichtigkeit des Gerichtsgedankens
bei Paulus 36—38
im Spätjudentum 41
Zorn Gottes 41—44

NAMENREGISTER.

Barnikol 97
Baur 17. 78 s. 90
Beyschlag 20. 64
Bultmann 12. 20. 37
Clemen 81 s.
Cremer 7. 20. 56. 69. 80. 84. 93
Deissmann 23 s. 81.
v. Dobschütz 12, 26. 40. 45. 47. 70. 81. 84
Ernesti 17. 90
Feine 22. 25 s. 60. 64. 96
Godet 16. 78. 90
Gottschick 28 s. 87
Häring 80
Holsten 16. 90
H. H. Holtzmann 13. 31. 81. 84. 91
Hoppe 81 s.
Jacoby 18. 91.
Jülicher 79. 85.
Juncker 20 s. 37. 66. 89. 96
Kabisch 16. 90
Karner 11—13
Kern 2. 4
Klein 97
Kühl 16. 70. 79. 82. 89 s.
Lietzmann 23. 37. 48. 85. 87
Lipsius 18. 66. 91
Lüdemann 23. 37
Lütgert 19. 37. 64. 78. 91. 93
Melanchthon 19 s. 90
Michaelis 81
Mittring 89
Moe 21
Oepke 21
Oltmanns 20. 37
Origenes-Rufin 15. 90
Pfleiderer 24 s. 53. 92
Pott 14 s. 89
Ritschl 6. 23. 27. 37. 82
Rohde 4
Ruhl 2
Schlatter 22. 87. 89. 94. 96
A. Seeberg 97
Sommerlath 81
Teichmann 26. 48. 50. 85. 90. 92
Titius 17 s. 64. 66. 68. 78. 89—91. 93 s. 96
Weber 21. 37. 81. 94
Weinel 30 s. 69. 89
B. Weiß 19. 64. 79. 82. 91 s.
J. Weiß 30. 45. 48. 50. 66. 70. 85. 91 s. 97
Weizsäcker 45
Wernle 27 s. 85 s. 91 s. 97
Wetter 15. 37 s. 41—45. 66. 89
Windisch 12. 28 s. 70. 85. 87. 91 s. 97
Wrede 25 s.
A. Zahn 18. 91
Th. Zahn 79

XII 252

225.97d
B738

Braun, H.

Gerichtsgedanke und recht-

225.97d
B738

25 FEB 1931